

عبد الحكيم حساين

النص في الشعر العربي

نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري

مكتبة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (مما دار الزهراء بنها)

(مبجى وشركاه)

عبد الحكيم حسّان

كلية دار العلوم — جامعة القاهرة

النصوص في الشَّعر العربي

نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري

١٩٥٤

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط يديل < mktba.net

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

مطبعة الرشيد
شارع عمدة القادر ٣ خارجي

شامع مکتوبه المآثر ۲ جلد ۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

بقلم الأستاذ عمر الدسوقي

أستاذ الأدب بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة

لا يزال الأدب العربي القديم في حاجة ماسة إلى من ينفذ عنه غبار القرون ،
يعرضه في معرض جذاب يستهوى أفئدة شبابنا الذين فتتهم الاستعمار الغربي
ببلائه الخداع ، وصرفهم عن مراجعة تراث آبائهم وأجدادهم ، والاهتمام بمقومات
شخصيتهم ، والاعتزاز بأدبهم حتى عرف كثير منهم من أدب الغرب أضعاف
ما عرفوا من أدب العرب . وعلى الرغم من مرور السنين العديدة على نهضتنا
العتيدة ، وعلى الرغم من الجهود الشاقة التي بذلت في هذا الميدان ، منذ أواخر
القرن التاسع عشر حتى اليوم ، فلا يزال تراثنا الفكري القديم في حاجة إلى مزيد
عناية ورعاية وجهد متصل ، ولا يزال كثير من كنوزه الثينة تدعو شبابنا الباحثين
وعلماءنا المبرزين للوقوف عليها والاهتمام بها ، وعرض مفااتها للعالمين .

ولقد كانت الأبحاث الجامعية فرصة فريدة لتوجيه قوى الشباب والإفادة
من جذم وعلمهم لتتقى آثار السلف وتسلط الأضواء القوية عليها ، وعرضها
عرضاً جامعياً يمتاز بالدقة والتقصي وتبيان مختلف وجهات النظر ، والتعليق عليها
تعليقاً يتميز بالحياد والإنصاف وروح العلم الخالص والمعرفة المجردة من الهوى .
ولقد ظهرت في عالم الفكر العربي بعامة ، وفي عالم الأدب بخاصة منذ أن أنشئت
الجامعة حتى اليوم بضع رسائل تعد مفخرة من مفاخر عصرنا في بناء
حضارتنا الجديدة .

ولما ضمت دار العلوم للجامعة في سنة ١٩٤٦ لم تتخلف في هذا المضمار ، بل

أخذ طلبتها وأساتذتها بأساليب البحث العلمى الحديث . وكان لهم من ثقاتهم العربية والإسلامية العميقة خير معوان على التبريز فى هذا الميدان ، وامتازت أبحاثهم بالجد والدأب وسعة المعرفة وحسن العرض وجمال الديباجة مع الحرص الشديد على الروح العلمى الخالص حتى لا يهتموا بالتقصير أو الهوى وهم مبتدئون فى هذا السبيل .

ولأنه ليسرنى أن أقدم للقارىء العربى الكريم أحد هذه الأبحاث القوية المتسمة بالعمق والجد والإحاطة والدقة ممثلاً فى هذا البحث (التصوف فى الشعر العربى) ، وسيجد القارىء مقدار ما بذله فيه كاتبه من عناء وجهد لتبسيط الشعر العربى المتعلق بالتصوف فى مختلف الكتب والمخطوطات ثم جمعه وتنسيقه وعرضه منذ عصر الجاهلية حتى القرن الثالث الهجرى ، وتتبع فكرة التصوف وتطورها فى تلك العصور .

والتصوف ظاهرة من الظواهر النفسية التى كان لها أثر كبير فى الشعر العربى ولا سيما بعد أن اشتد اختلاطنا بالأُمم المفتوحة إبّان العصر العباسى ، وكان فى أول أمره إشعاعاً نفسياً خالصاً يصدر عن نفوس طاهرة غلبها الوجد وتملكها الشوق للتخلص من ربة المادة والتقرب إلى الله موجد هذا الكون سبحانه ؛ ولذلك كان غنياً بالعاطفة القوية يغص بالمعانى العميقة ، والصور البديعة ، والرؤى الفاتنة ، وسيجد فيه القارىء لذة وممتعة لن يجدوها فى كثير من ألوان الشعر الأخرى .

ولا يسعنى قبل أن أختم هذه الكلمة إلا أن أدعو للسيد (عبد الحكيم حسان) بالتوفيق فى خدمة العلم ، وأن يكون هذا البحث طليعة أبحاث عدة ، يبذل فيها من الجهد مثلاً بذل هنا تحقيقاً للرسالة السامية التى تعهدت دار العلوم بأدائها فى سبيل العروة والإسلام ، والله هو الموفق للصواب .

عمر المرسوفى

القاهرة فى { ١٩ ربيع الثانى سنة ١٣٧٤
١٥ ديسمبر سنة ١٩٥٤ }

مقدمة

موضوع هذا البحث النزعات الروحية في الشعر العربي منذ بدت في صورة الأبيات المفردة والمقطعات الصغيرة التي تأتي عرضاً في قصيدة تعالج موضوعاً آخر إلى أن عولجت في فن شعري خاص بها كان له استقلال عن الشعر العربي العام من حيث الشكل والموضوع على السواء في أواخر القرن الثالث للهجرة .

والحياة الروحية في الإسلام وما عبر عنها من آداب في اللغة العربية لم تلق من عناية الباحثين والدارسين ما هي جليته به ، وقد تكون الصورة التي انتهت إليها الحياة الروحية في العالم الإسلامي من انحراف عن الجادة ، وقصد إلى التواكل ، واصطناع للمخرقة والتمويه مسئولة إلى حد كبير عن تلك الصورة المشينة التي انطبعت عن الحياة الروحية الإسلامية بعمامة في أذهان المتقنين . والحق أن الحياة الروحية في الإسلام لم تكن ذات طابع واحد في كل مراحل تاريخها ؛ فقد تلوّنت بألوان مختلفة ، وتعرضت لمؤثرات متباينة ، واستجابت لبعض ما يحيط بها ، ولم تستجب لبعض ، فليس من الصواب أن يصدر حكم عام يقضى على كل مراحل هذه الحياة وأطوارها بالحسن أو القبح .

وكما كان كثير من جوانب هذه الحياة استجابة لمؤثرات جدت على المجتمعات الإسلامية فقد كان لهذه الحياة أيضاً آثار بالغة الخطورة في حياة المسلمين لا تزال بقاياها في حياتنا حتى اليوم ، وقد تطورت هذه الحياة الروحية في المجتمعات الإسلامية كما يتطور الكائن الحي ، من الطفولة إلى الصبا فالشباب ثم إلى الكهولة فالشيخوخة ؛ فكانت في أول أمرها تديناً ، ثم تطورت إلى زهد ، وتطور الزهد إلى التصوف ، وأخذ التصوف يتطور مع الزمن ؛ وبعد أن كان ذوقاً صرفاً شابه شيء من النظر الفلسفي أخذ يزداد حتى أصبح له نظريات تشبه نظريات الفلاسفة ، وحين وقفت عجلة التقدم بركب الحضارة الإسلامية أصاب التصوف ما أصاب غيره من جوانب هذه الحضارة ؛ فاستحال إلى مظاهر ورسوم ، وانحرف في طريقه

الجهال والمشبذون . والحق أن عناية محدودة قد وجهت إلى دراسة التصوف الإسلامي في السنوات الأخيرة ؛ فظهرت فيه بحوث لا تنقصها الجودة ، ولا يعوزها الأسلوب العلمى الصحيح . وقد كان التصوف في الفترة الأخيرة أسعد حظاً من أدابه ، ففي الوقت الذى ظهرت فيه هذه البحوث العلمية في التصوف لم يظهر شيء من ذلك في الأدب الصوفى شعره أو نثره ، ولا تزال دراسة الأدب الصوفى تسير بنفس الأسلوب الذى ألفتته طويلاً ، وهى أن تكون مجرد إشارات عابرة لا غناء فيها فى كتب تاريخ الأدب تحت عنوان الحكم والمواعظ .

وكأن دراسة التصوف الإسلامى على أساس المنهج العلمى الصحيح ضرورة لاستكمال الصورة عن الماضى الذى يعتبر أساساً هاماً لبناء المستقبل وضمان السير بخطا ثابتة آمنة من العثار فيه فإن دراسة الأدب الصوفى لا تقل أهمية فى هذا الباب عن التصوف نفسه ، كما لا يمكن أن يدعى أحد استكمال الدراسة فى جوانب الأدب العربى وفروعه مع إغفال هذا الجانب الهام منها .

ومادة الأدب الصوفى يجدها طالبوها فى بطون كتب التصوف ، كما يتناثر كثير منها فى كتب الأدب ، فهى مادة بكر لم تمتد إليها يد بتنظيم أو تصنيف ، على ما تمتاز به من قيمة أدبية نادرة متصلة بأدب النفوس ومراقبة أحوالها .

وقارئ الأدب الصوفى يتجلى له بوضوح مدى تفوق الصوفية فى عالم البیان ، فإن لهم فيه من الآيات ما تقصر دونه أيدي القادة فى هذا الميدان ، فقد ابتدع الصوفية فنوناً فى الأدب العربى لم يشاركهم فيها غيرهم من رجاله ، فالمدائح النبوية ، والمناجاة ، والاستغاثات ، والأوراد ، والأحزاب ، ألوان أدبية تأخذ بمجامع القلوب ، ومهز الوجدان .

والأدب الصوفى لا يقوم على الرغبة أو الرهبة ، بل قصده الصوفية لذاته تلبية لزعمة حب التعبير عن خلجات النفس ، فلم يقصدوا به عظيماً ، ولم يتزلفوا به إلى كبير ، وهو لذلك أدب يقوم على دعامة متينة من الإخلاص والصدق ، وفى الوقت الذى كان أدباء الصوفية ينشئون فيه البدائع من فهم الروحى الخالص كان كبار

الأدباء من غير الصوفية يقيمون دعائم ما ينشئون من أدب على الملوك ، والمدح الكاذب ، والاستجداء على أبواب الملوك والأمراء والوزراء .

وقراءة الأدب الصوفي بروح الحيدة وعدم التحيز جدية بأن تنفي ذلك الخطأ الذى ساد الأذهان زمنًا عن الحياة الروحية فى الإسلام وأدبها ، ومما يساعد على ذلك كثيراً عرض هذا الأدب عرضاً جديداً يبين منزلته بين فنون الأدب العربى ، مع اصطناع المنهج العلمى الصحيح فى هذا العرض . وتوافر أبناء اللغة العربية على هذه الناحية من الدراسة يمكن أن يقوم بناؤها شاعراً متى اتحدت الجهود وصدقت العزائم ، وبإقامة هذا البناء يستكمل جانب هام من جوانب الدراسة فى الأدب العربى . وقد أردت بهذا الجهود المتواضع أن أساهم بوضع لبنة فى هذا البناء ، وهى إن لم ترتفع به شيئاً ما فلا أقل من أن تتساند مع لبنات أخرى فى سبيل الارتفاع به .

وقد آثرت — تحديداً للموضوع — قصر هذا البحث على الشعر دون النثر ، وجعل آخر القرن الثالث للهجرة أو بعده بقليل نهاية للفترة التى يتناول فيها هذا البحث تطور الشعر الصوفى .

وقد بنى هذا البحث على تمهيد وباين وخاتمة :

أما التمهيد ففرض لأهم مسائل التصوف ومذاهبه فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وفيه فقرات أربع رئيسية : الفقرة الأولى فى التصوف الذوق وأحواله النفسية التى تعرض للصوفية أثناء سلوكهم الطريق ، والثانية فى التصوف العملى وهو مجاهدات الصوفية ورياضاتهم وآدابهم وأخلاقهم ، والفقرة الثالثة فى بيان أوجه الصلة بين التصوف والفن ، والرابعة فقرة مختصرة فى دراسة الشعر الصوفى وهذه كلها موضوعات يتوقف فهم الشعر الصوفى عليها ، ومن ثم كان لا بد من التمهيد بها لدراسته .

ولم تحمل الحياة الروحية فى الإسلام اسم التصوف بما يرادف كلمة Mysticism أى بمعنى محاولة الاتصال بالمطلق اتصالاً مباشراً عن طريق الذوق إلا فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث ، ومن ثم لم يطلق الباحثون على الشعر الذى يقوم على التعبير

عن الحياة الروحية فى الإسلام اسم الشعر الصوفى إلا منذ ذلك التاريخ ، لأنهم ينسبونه إلى التصوف بمعناه المتقدم . وقد انقسم البحث — لذلك — إلى باين فى كل منهما فصول ثلاثة :

يقوم الباب الأول منهما على تتبع النزعات الروحية فى الشعر العربى قبل القرن الثالث للهجرة وفيه فصول ثلاثة :

موضوع الفصل الأول النزعات الروحية فى الشعر الجاهلى ، وقد بدت فى ألوان ثلاثة هى الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة فى شعر الجاهليين ، ثم الروحانية الدينية فى الشعر الجاهلى ، ثم شعر التحنف .

وموضوع الفصل الثانى هو « شعر التدين » الذى ظهر فناً له استقلاله الموضوعى فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة ، وبيان تطور هذا الفن وخصائصه .

أما الفصل الثالث فموضوعه شعر الزهد الذى تطور عن شعر التدين ، وتعاونت طوائف مختلفة فى القرن الهجرى الثانى على النهوض به ، وكان أبو العتاهية أشهر من تخصصوا للقول فيه ، ثم انتهى فى أواخر القرن إلى أن صار فناً يعبر عن حاجة اجتماعية ، فتناوله شعراء صانعون لم يصدروا فى شعرهم عن زهد على .

أما الباب الثانى فيقوم على دراسة الشعر الصوفى فى القرن الثالث للهجرة وفيه فصول ثلاثة :

الفصل الأول يتناول الجانب العملى من التصوف فى الشعر ، وفيه فقرات ثلاث : الأولى فى تطور الشعر الزهدى أثناء القرن الثالث ، لأن الزهد يعتبر أساساً للتصوف ، كما أن مقطوعات الزهد قد أدت مهمة جليلة فى التصوف العملى ، والفقرة الثانية فى الشعر الخلقى عند صوفية القرن الثالث وخصائصه ، والثالثة فى فن المناجاة الذى نشأ فى الخلوات الصوفية .

والفصل الثانى فى شعر الحب الإلهى ، والحب الإلهى كان طابع التصوف فى القرن الثالث الهجرى ، وفى الفصل فقرتان الأولى منهما فى شرح حقيقة الحب

الإلهي وبيان ماهيته ، وثانيتهما في غزل الصوفية وخصائصه وأساليبهم فيه أثناء القرن الثالث للهجرة .

أما الفصل الثالث فقد قام على دراسة ما أنشئ حول المذاهب الصوفية المترتبة على الحب الإلهي من شعر ماثلة في أشهر شخصيات القرن الثالث وهو الحلاج الذي يعتبر أول من تكلم في كثير من هذه المذاهب ، كما تناول ما سبق إلى الكلام فيه منها بالشرح والتفصيل بالشعر تارة وبالنثر تارة أخرى . وقد قام هذا الفصل على فقرات ثلاث الأولى منها ترجمة سريعة للحلاج كانت بمثابة التفسير أو التوضيح لآرائه الصوفية ، والثانية دراسة لشعره من حيث الموضوع ثم من حيث الشكل ، والثالثة بيان لما أضاف الحلاج إلى الشعر الصوفي في القرن الثالث من جديد .

وخاتمة البحث بيان للدوار التي مر بها تطور الشعر الصوفي منذ نشأته إلى أن صار فناً مستقلاً له خصائصه الموضوعية والشكلية في أواخر القرن الثالث للهجرة مستنتجة مما تقدم في البابين السابقين من دراسة .

ويحذر بي هنا أن أحدد مدلول كلمة ترد كثيراً في صفحات هذا البحث وهي كلمة (الروحانية) ، وروحانية كل شيء حظه من صلته بما وراء الطبيعة ، وبما يقوى هذه الروحانية بالنسبة للأفراد قيامها على الجهود الشخصية لا على التعاليم المعلومة والحدود المرسومة ، وأرجو أن أكون بهذا التحديد قد وفرت تشعباً في الرأي كان من المحتمل وقوعه .

وقد كانت مصادر في هذا البحث كتب الأدب والتصوف والطبقات عامة ففي هذه الكتب تناثرت المقطعات الشعرية الصوفية ، ووزعت توزيعاً يختلف بين كل لون من هذه المصادر واللون الآخر . فقد عرضت كتب الأدب لهذه النصوص في أبواب خاصة بها تحت عنوانات : « كلام الزهاد والنسك » أو « مقامات الزهاد بين يدي الملوك » أو « ما قيل في ذم الدنيا » وأمثالها . أما في كتب التصوف فقد وردت هذه المقطعات الشعرية استشهاداً على مسائل صوفية أو تفسيراً لها ، وتأتي هذه المقطعات في كتب الطبقات ضمن الترجمة لأصحابها أو المستشهدين بها .

أما المراجع فقد كانت مما كتب الأساتذة المحدثون عن التصوف سواء أكانوا مصريين أم أجنب ، وقد كانت هذه المراجع مفاتيح لما أغلق من مسائل صوفية معقدة وردت في كتب التصوف القديمة ، وقد اتخذت من هذه الأخيرة مراجع كثيرة لموضوعات البحث كذلك .

أما تقسيم البحث فقد مر بمراحل قد تريد على الخمس ، وقد كان الانتقال من مرحلة إلى تاليتها محكوما بعاملين : أحدهما ما كانت تضيفه المصادر والمراجع من جديد إلى مادة البحث ، وثانيهما : رأى أستاذى المشرف الذى كان ينظر فيما إذا كان هذا الجديد الذى أضافته المراجع جديرا بأن يغير من أجله التقسيم السابق للبحث أو غير جدير بذلك ، ولا يفوتنى بهذه المناسبة أن أذكر له فضل إشرافه وتوجيهه بما يستحق من ثناء وتقدير .

ومن الله التوفيق أولاً وآخران

فهرس

تصدير	٣ — ٤
مقدمة	٥ — ١٠
فهرس	١١ — ١٦

تمهيد

في التصوف الإسلامى

١ — التصوف النوقى

التصوف ١٩ — التجربة الصوفية وخصائصها ١٩ — التصوف ظاهرة عامة ٢١ — التصوف الدينى والتصوف المطلق ٢٢ — الزهد والتصوف ٢٤ — ديانات العرب فى جاهليتهم ٢٥ — التحنف ٢٩ — الروحانية الإسلامية ٣٠ — أهل الصفة ٣٤ — أثر الأحداث الإسلامية الكبرى فى الروحانية الإسلامية ٣٥ — ظاهرة القصص والتذكير ٣٧ — الحسن البصرى ٣٨ — المؤثرات الأجنبية فى القرن الأول ٤٠ — الزهد فى القرن الثانى ٤٢ — التوكل والرضا ٤٣ — المؤثرات الأجنبية فى القرن الثانى ٤٤ — التصوف فى القرن الثالث ٤٦ — الحب الإلهى ٤٦ — الفناء ٤٧ — الكشف ٤٨ — الاتحاد ٥٠ — النور المحمدى ٥١ — وحدة الأديان ٥١ — خصوبة التصوف فى القرن الثالث ٥١ — المؤثرات الأجنبية فى القرن الثالث ٥٢ — نشأة كلمتى « تصوف » و « صوفى » واشتقاقهما ٥٥

٢ — التصوف العملى

جانبا التصوف ٥٨ — اعتماد الجانب العملى منه على تعاليم الدين ٥٩ — نشأة الجماعة الصوفية وتاريخها ٦٠ — الطريق الصوفى ودرجاته ٦١ — الأحوال والمقامات ٦٣ — الأخلاق عند الصوفية ٦٤

٣ — صلة التصوف بالفن

الفناء الصوفى وخصائصه ٦٧ — الإلهام فى الفن ومميزاته ٧١ — اشتراك الظاهرتين فى خواص معينة ٧٣ — هيام الصوفية بالجمال ٧٤ — الدين والفن ٧٦ — الإسلام والفن ٧٧ — القرآن والفن ٧٨ — الحياة الإسلامية والفن ٨٠ — مظاهر الفن عند الصوفية ٨٠ — السماع ٨٠

الوجد ٨٢ — الرقص ٨٣ — الوجد الصوفي والشعر ٨٣ — الصوفية
والشعر الحسى ٨٥

٥ — شعر التصوف ٨٦ — ٨٨

أهمية دراسة شعر التصوف ٨٦ — الاستعداد لهذه الدراسة ٨٦
أسلوب الصوفية في التعبير ٨٧ — الرمز ودواعيه عند الصوفية ٨٨

الباب الأول

الزعات الروحية في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني

تقديم ٩١ — ٩٢

الفصل الأول : الزعات الروحية في الشعر الجاهلي ... ٩٣ — ١٢٤

١ — الحكمة الجاهلية وصلتها بما وراء الطبيعة

طبيعة بلاد العرب ٩٣ — أثر البيئة في الإنتاج العقلي ٩٣ — أسس

الحكمة الجاهلية ٩٥ — حكمة الشيوخ وحكمة الشأن ٩٦

عنزة ٩٦ — طرفة ٩٧ — امرؤ القيس ٩٨ — سطحية الحكمة

الجاهلية ٩٩ — النشاط الروحي في أخريات العصر ١٠١

ليد ١٠١

٢ — الروحانية الدينية في الشعر الجاهلي

أديان العرب في جاهليتهم ١٠٤ — الشعر العربي وأديان الجاهلية ١٠٤

المسيحية في الشعر الجاهلي ١٠٦ — عدى بن زيد ١٠٧ — عدى

والنعمان ١٠٧ — الشعر الديني عند عدى ١٠٨

٣ — الشعراء المتحنفون

ظاهرة التحنّف ١١١ — حياة التحنّفين ١١٢ — زيد بن عمرو ١١٣

ورقة بن نوفل ١١٤ — أبو القيس الراهب ١١٥ — أمية بن

أبي الصلت ١١٦ — شعر أمية ١١٧ — أثر الاطلاع في شعر

أمية ١١٧ — موضوعات شعره ١١٨ — تأثيره بالقرآن الكريم ١٢٢

تقديم ١٢٥ — ١٢٦

الفصل الثاني : شعر التدين في القرن الأول الهجري ... ١٢٧ — ١٢٦

الشعر عند ظهور الإسلام ٨٢٧ — الإسلام والشعر ١٢٨

المفهوم الإسلامى للشعر ١٢٩ — خطأ في فهم موقف الإسلام من

الشعر ١٣١ — عوامل ركود ربح الشعر في صدر الإسلام ١٣٢
موضوعات الشعر في صدر الإسلام ١٣٤ — المدائح النبوية في صدر
الإسلام ١٣٥ — اختلاف نزعات الشعراء في هذه المباحث ١٣٧
الشعر في ظل الحكم الأموي ١٤٣ — عوامل النهضة في هذه
الفترة ١٤٤ — عودة المفهوم الجاهلي إلى الظهور ١٤٤ — شعر
التيدين في هذه الفترة ١٤٦ — موضوعاته ١٤٧ — الوعظ
والتذكير ١٥٠ — أبو الأسود الدؤلي ١٥٠ — المحتاج التيمي ١٥١
النسابة الشيباني ١٥١ — النزعة الشخصية في شعر التدين ١٥٢
مقطعات الفرزدق ١٥٣ — مجالس عمر بن عبد العزيز وأثرها
في شعر التدين ١٥٥ — الحكمة الدينية في هذا الشعر ١٥٨
الأخلاق ١٦٠ — مشاركة الرجز شعر التدين في موضوعاته ١٦٢
خصائص شعر التدين ١٦٥

تعقيب ١٦٧—١٦٨

الفصل الثالث : الشعر الزهدي في القرن الثاني الهجري ... ١٦٩—٢٣٤

١ — تطور شعر التدين في القرن الثاني

تطور الحياة الروحية في القرن الثاني ١٦٩ — تطور شعر التدين
مع الحياة الروحية إلى شعر زهدي ١٧٠ — أغراض الشعر الزهدي ١٧٣
تخصص بعض الشعراء للقول في الزهد ١٧٦ — شعر الفقهاء والمحدثين
والزهاد ١٧٦ — المجانين وشعرهم في هذا القرن ١٨٣

٢ — التأثيرون من مجان الشعراء

التقدم في السن وأثره في سلوك الإنسان ١٨٧ — التوبة والندم ١٨٩
آدم بن عبد العزيز ١٨٩ — الرياشي ١٩٠ — أبو نواس ١٩١
صدق أبي نواس في مجونه وزهده ١٩٢ — زهديات أبي نواس
ومعانيه فيها ١٩٣

٣ — أبو الغتاهية وشعره الزهدي

أصل أبي الغتاهية ونشأته ١٩٨ — اتصاله بالخلفاء ١٩٩ — آراء
الناس فيه ٢٠١ — اضطرابه ٢٠٣ — شعره ٢٠٦ — الدنيا
في شعره ٢٠٧ — الموت ٢٠٩ — معان أخرى ٢١٢ — الأخلاق ٢١٣
مصادر شعره ٢١٦ — القرآن ٢١٦ — السنة ٢١٧ — المأثور ٢١٨
شخصيته في شعره ٢١٩ — أبو الغتاهية وأثره في الشعر الزهدي ٢٢٠
سهولة شعره استجابة لضرورة اجتماعية ٢٢٢ — منزلة أبي الغتاهية
في الشعر الزهدي ٢٢٢ — المعاني الصوفية في شعر أبي الغتاهية ٢٢٤
ما يخالف النعالم الصوفية في شعره ٢٢٦ — أبو الغتاهية يجعل من
قرض الشعر في الزهد صناعة ٢٢٨

٤ — التجاوب بين الشعر الزهدى والحياة العامة ...
 سيورة الشعر الزهدى في القرن الثاني واتصاله بالحياة العامة ٢٢٩
 أبو حنيفة وحماد مجرد ٢٣٠ — بشار ومالك بن دينار ٢٣٠ — ابن
 منذر وسفيان بن عيينة ٢٣١ — الشعراء غير الزهاد يقرضون شعراً
 في الزهد ٢٣١

تقيب ٢٣٦—٢٣٥

الباب الثاني

الزعات الصوفية في الشعر العربي أثناء القرن الثالث

تقديم ٢٣٩—٢٤٠

الفصل الأول : التصوف العملي في الشعر خلال القرن الثالث ٢٤١—٢٨٤

١ — الشعر الزهدى في القرن الثالث

عرض لتطور الشعر الزهدى ٢٤١ — شعر الزهد وشعر التصوف
 في القرن الثالث وميدان كل منهما ٢٤٢ — خصائص الشعر الزهدى
 في القرن الثالث ٢٤٤ — كلثوم بن عمرو والعتابي ٢٤٥ — محمد بن حازم
 الباهلي ٢٤٧ — نزعة الرضا في شعره ٢٤٩ — محمود الوراق ٢٥٢
 تمثيله خصائص الشعر الزهدى في القرن الثالث ٢٥٢ — عدم الجدة
 في المعاني ٢٥٣ — النزعة المنطقية ٢٥٤ — التعليل ٢٥٥
 الصنعة ٢٥٥ — الصنعة التعليمية ٢٥٦

٣ — الأخلاق في الشعر الصوفي أثناء القرن الثالث

أهمية الأخلاق في التصوف ٢٥٨ — منهج الصوفية في الأخلاق ٢٦٠
 الحمل على النفس ٢٦٠ — الجانب الخلق في الفناء الصوفي ٢٦١
 مقامات الصوفية وصلاتها بالأخلاق ٢٦٢ — مصادر السلطة الخلقية
 عند الصوفية ٢٦٢ — الأخلاق والشعر الصوفي ٢٦٤ — التنفير من
 الدنيا في الشعر الصوفي ٢٦٥ — التجرد والتقناعة ٢٦٥ — الصبر ٢٦٩
 الوحدة والصحة ٢٦٩ — التوكل ٢٧١

٣ — شعر المناجاة في الخلوة الصوفية

تطور الخلوة في الحياة الروحية الإسلامية ٢٧٥ — أثر الخلوة
 في النفس ٢٧٧ — خلوة العابد وخلوة الحب ٢٧٩ — المناجاة
 ومعانيها عند المتعبدين ٢٧٩ — مناجاة الحيين ٢٨٠ — معانيها ٢٨٢
 خصائص مقطوعات المناجاة ٢٨٤

الفصل الثاني : أذواق الصوفية من شعرهم خلال القرن الثالث

١ — الحب الإلهي

تطور كلمة « حب » في الحياة الروحية الإسلامية ٢٩٠ — معناها في القرن الثالث ٢٩٢ — عناية الصوفية بالحب في هذا القرن ٢٩٢ الحب الإلهي من الأحوال الصوفية ٢٩٣ — تعريف الصوفية للحب ٢٩٤ سكر الحب ٢٩٥ — الحب الإلهي والحب الإنساني ٢٩٦ — آراء أفلاطون في الحب ٢٩٧ — استعانة الصوفية بالمعاني الحسية في شرح حبه ٢٩٨ — أحوال الحب عند الصوفية ٢٩٩ — استعانة الصوفية بأحاليب الغزل الحسى ٣٠١ — الرمز في الغزل الصوفى ٣٠٢ ...

٢ — غزل الصوفية

(١) شعر الحب الإلهي في القرن الثالث ٣٠٤ — غزل الصوفية بين الإنشاء والإنشاد ٣٠٥ — أسلوب الغزل الإلهي وأقسامه ٣٠٥ الأسلوب الصريح في شعريحي بن معاذ ٣٠٦ — ذون التون يسبق يحيى إلى الغزل بالأسلوب الصريح ٣٠٧ — الزمن وتأثيره على صراحة الأسلوب ٣٠٩ — غزل المجانين ٣١١ — مجهولو الأسماء ٣١٣ الأسلوب المحايد في الغزل الإلهي ٣١٤ — سمنون وصدقه في حبه ٣١٤ السرى السقطى وآثار الحب ٣١٦ — الجنيد وأحوال الحب ٣١٧ الأسلوب الرمزي في الغزل الإلهي ٣١٨ — القرينة في الأسلوب الرمزي ٣١٩ — الرمز بمعاني الغزل الحسى ٣٢٢ — الرمز بالمعاني الخفية ٣٢٣ — الرمز والسمع ٣٢٤ (ب) القضاء غاية الحب عند الصوفية ٣٢٦ — الوجد ٣٢٧ الكشف ٣٢٨ — المشاهدة ٣٢٩ — المعرفة ٣٣٠ — الاتحاد ودرجاته ٣٣١ — الشطح ٣٣٢

تعقيب

الفصل الثالث : الحلاج ومكانته في التصوف وشعره ...

(١) الحلاج

أصله ونشأته ٣٣٨ — بدء تصوفه ٣٣٩ — اتصاله بالجنيد ٣٣٩ حجته الأولى ٣٣٩ — رجوعه إلى بغداد ٣٤٠ — رحلته الأولى ٣٤٠ حجته الثانية ٣٤١ — رحلته الثانية ٣٤٢ — الطعن على الحلاج ٣٤٢

القبض عليه ومحاكمته ٣٤٣ — زهده ٣٤٤ — حبه الإلهي ٣٤٥
الاتحاد عند الحلاج ٣٤٥ — النور المحمدي ٣٤٦ — وحدة
الأديان ٣٤٦ — الجبر ٣٤٧ — ثقافة الحلاج ٣٤٨ — مشاركته
في الحياة العامة لعصره ٣٥٠ — غرابة شخصيته ٣٥٠ — آراء
الناس فيه ٣٥١

(ب) شعر الحلاج

ديوان الحلاج وأقسامه ٣٥٤ — موضوعات شعر الحلاج ٣٥٥
الزهدي في شعره ٣٥٦ — الخلوة ٣٥٧ — المقاساة ٣٥٩ — الحب
الإلهي ٣٦٠ — أساليب الحلاج في غزله الإلهي ٣٦٠ — ظهور
شخصيته في غزله ٣٨٥ — المعرفة ٣٦٦ — الفناء ٣٦٨
الاتحاد ٣٦٨ — الشطح ٣٦٩ — الحلول ٣٧٠ — التأثير المسيحي
في حلول الحلاج ٣٧١ — النور المحمدي ٣٧٢ — أثر هذه النظرية
في المذاهب النبوية ٣٧٤ — وحدة الأديان ٣٧٤ — الجبر ٣٧٦
موضوعات أخرى ٣٧٧ — نقد ديوان الحلاج ٣٧٩ — قوة شعره
وسلاسته ٣٧٩ — أخذ في شعره ٣٨١ — الضرورات في
شعره ٣٨١ — سوء اختيار الروي ٣٨٢ — سوء اختيار الكلمات ٣٨٢
سخر الاستعارة ٣٨٣ — التفاهة في التعبير ٣٨٤ — الغموض ٣٨٤
البديع ٣٨٦ — أخطاء نحوية وعروضية ٣٨٧

(ج) وثبة الحلاج بالشعر الصوفي

تشويق الموضوعات والتجديد فيها ٣٨٨ — الإلمام بموضوعات
التصوف وتحديد ما ٣٨٩ طول القصيدة ووحدةها في موضوعها ٣٨٩
صراحة الأسلوب ٣٩٠ — تحديد الصورة الشكلية لشعر الصوفي ٣٩١

تعقيب ٣٩٣ — ٣٩٤

خاتمة البحث

المراحل التي مر بها تطور الشعر الصوفي ٣٩٦ — ٤٠١

نتائج ٤٠١ — ٤٠٢

اقتراحات ٤٠٢ — ٤٠٣

المراجع ٤٠٥ — ٤١٣

[أعدّ هذا البحث بإشراف الأستاذ عمر الدسوقي أستاذ
الأدب العربي بكلية دار العلوم ، وقدم إلى كلية دار العلوم
ونوقش بجلسة علنية بتاريخ ١١ يوليو سنة ١٩٥٤ م فنال درجة
الماجستير بتقدير « ممتاز »] .

المؤلف

مهيـد

- ١ - التصوف الذوقي
- ٢ - التصوف العملي
- ٣ - صفة التصوف بالفن
- ٤ - شعر التصوف

الأحاساس منها إلى الحالات الفكرية ، فأنها تبدو لمجربها حالات معرفة ، إنها حالات إدراك لأعماق الحق غير مختلطة بالذكاء .

- ٣ — الوقتية : فالحالات الصوفية لا يمكن أن تبقى مدة طويلة ، ويظهر أن نصف الساعة ، أو الساعة ، أو الساعتين ، هي الحد الذى تتلاشى التجربة بعده .
- ٤ — السلبية : مع أن بداية الحالات الصوفية ربما تسهل بمحدث أعمال إرادية ، كتثبيت الانتباه ، أو إجراء تمرينات جسمية ، أو أعمال أخرى يصفها المتصوفة ، فإنه حين يبدأ الوعي الخاص بالتصوف يشعر الصوفى كأن إرادته غائبة وأحياناً يشعر كأنه فى قبضة قوة عليا^(١) .

التجارب الصوفية إذن تجارب عاطفية ، ولا يقال إن العاطفة لا يمكن أن تصل إلى كل ماخلف الصوفية من آراء ومذاهب ، تجلى فى أكثرها مجهود العقل ، وتأثير الفكر؛ فإن العاطفة لها منطقها «وإن منطق العاطفة قد ينتهى بالخاضع له إلى نتائج لها طرافتها وجدتها ، وهما لا تقلان عن طرافة النتائج التى ينتهى إليها منطق العقل وجدتها^(٢)» .

إن هدف التصوف هو الوصول إلى الحق ، أو المطلق ، والاتحاد به ، ولا يصل الصوفى إلى هذا الهدف إلا بمجهود شاق طويل ، يرتكز على إماتة الرغبات ، وكسر شرة النفس وألوان من الرياضة رسمها الصوفية ونظموها وسموها « طريقاً » . وفى قمة هذا الطريق يجد الصوفى بغيته ، فيطلع على ما لا يمكن أن يطلع عليه غيره ، ويشاهد من ألوان الجمال والجلال ما يعجز عن تصويره . وهو لهذا يلجأ إلى عالم الحس ، يستعير منه ما يعينه على التعبير عن مشاهداته فى عالمه الروحى وهيات أن يستطيع نقل هذه الصور الروحانية إلى أذهان الآخرين ، وإن كان يستطيع أن يصف رحلته إلى هذا العالم ومشاهدته لهذه الصور . « إن صوفية الإسلام — وشأنهم فى ذلك شأن الصوفية جميعاً — يدركون أن الغاية التى يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفى ، ليس مما يقع فى نطاق العلم ، أو الوصف بالألفاظ ، فليس لغير من يتذوق أحوال

(١) The Varieties of Religious Experience p: 380 — 381 .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهى . للدكتور محمد مصطفى حلمى المقدمة ص ٥ .

الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها ، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي ، وإن كان لا يقصر عادة عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره (١) .

والتصوف ظاهرة شاعت في كثير من الأمم ، وفي مختلف أزمنة التاريخ ؛ فقد عرف عند الهنود ، والصينيين والفرس واليونان ، وعند اليهود والمسيحيين والمسلمين ، وعرفت بعض ألوأته بين عرب الجاهلية ، كما لوحظ في الأمم المتحضرة . وشيوعه على هذه الصفة بين مختلف الأمم والأديان يعني أنه كان ضرورة من ضرورات الحياة في هذه الأمم وتلك الأديان ولست أقصد أن كل فرد من أفراد هذه المجتمعات قد تصوف تلبية لهذه الضرورة الحيوية ولكن الحياة في هذه الأمم تطلبت وجود ظاهرة التصوف ضمن مايشيع فيها من ظاهرات ، فقد كان لا بد من هذه النزعة في بعض النفوس ، وإلا قصرت الحياة فيها عن الشأو الأعلى في مطالب الروح وفقدت ثمرة « التخصص » أو ثمرة « القصد الحيوى » الذى ينظم فيها ثروة الروح ، وثروة العقل ، وثروة البدن (٢) .

والإنسان نزاع بطبعه إلى المعرفة ، ميال إلى تفسير مايقع تحت حسه من ظواهر ، راغب فى الوصول إلى علل الأشياء ، وهو لهذا يسعى جاهداً فى تحصيل العلوم والمعارف وألوان الثقافات ، ولكن كل ماحصله من علوم ومعارف عقلية لم يوصله إلى علة الوجود وكنهه ، وقد بقى على حيرته فى هذه الناحية دون أن تجديه معارفه شيئاً ، وكان كلما أحس بضيق الحلقة التى ضربتها الحيرة من حوله ، فزع إلى العلم والمعرفة ، فلم يجد عندها فرجته ، فلما لجأ إلى التصوف وجد الراحة ، وأحس بانفراج الحلقة من حوله (٣) .

ويرى بعض الباحثين أن التصوف أقترن فى كل مراحل التاريخ بالضعف ،

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٩٧ .

(٢) الفلسفة القرآنية عباس العقاد ص ١٧١ .

(٣) من الأمثلة الواضحة لهذه التجارب الإمام الغزالى الذى أكثر من القراءة والدرس بحثاً عن السعادة وارتضى فى آخر مطافه طريقة الصوفية لأنها الطريق الوحيد الموصول للسعادة فى رأيه راجع فى ذلك ما كتبه الغزالى فى المنقذ من الضلال ص ٣٠ — ٣١ على هامش الإنسان الكامل .

« وعند التأمل نرى الروحانيات لا تكثر إلا في الأمم الضعيفة . أما الأمم القوية فتوغل في الماديات ، وتحرص على امتلاك ما فوق الأرض من أصول المنافع ، ومثل الأمم في ذلك مثل الأفراد ؛ فالرجل في دور العافية والشباب تكون أطعمته في الأغلب مادية ، فيبنى المنازل ، وينظم المزارع والتاجر والمصانع ، وفي دور الضعف والشيخوخة يقف موقف التأمل فيما كان وما سيكون ، ويتحول إلى قوة روحية يستريحها الضعف الذي رمت به أحداث الزمان ^(١) » .

وهذه الآراء جميعاً — على ما بينها من خلاف ظاهري — تنتهي بنا إلى نتيجة واحدة هامة ، هي أن التصوف ظاهرة عامة في المجتمعات الانسانية ، اقتضتها طبيعة الحياة فيها ، وهي ضرورة لهذه الأمم كأمم لا كأفراد . فهذه الأمم في طبيعتها النزوع إلى إكمال مطالب الروح والمعرفة ، وهي في نفس الوقت تشعر في بعض فترات حياتها بالضعف الذي يدفعها إلى التأمل الروحي .

أما الصوفية فيرون أن التصوف نزعة طبيعية فردية في كل إنسان . لأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ذلك الحنين الذي يقوى كلما قلت سيطرة الجسد المادى على الروح . وهم لذلك يعمدون إلى إضعاف هذه السيطرة بألوان الرياضات والمجاهدات التي تضعف سلطان الجسد ، وتقوى سلطان الروح ، وهو رأى فلسفى وفد إلى المتصوفة المسلمين من خارج دائرة التصوف .

ولا يظن أن التصوف لا ينشأ إلا في أحضان الدين . فإن هذا الذى ينشأ في أحضان الدين نوع من أنواع التصوف . بينما يوجد له قسم آخر لا يقل عنه شأنًا ، ذلك هو التصوف المطلق — إن صح هذا التعبير — وأعنى به ذلك النوع من النزوع إلى الاتصال بالعلة الأولى ، عن طريق فرض ألوان من المشقة على الجسم والنفس على السواء ، ولقد شهد التاريخ ألوانًا من هذا التصوف ، الذى لا يعمدو أن يكون رياضة للنفس ، ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران المادة وشوائب الحس . ولكن « يجب أن نعتزف بأن الصوفية الدينية التقليدية محظوظة لكل هذه العناية التى أعطيت لها ،

إنها ليست إلا خلاصة احتفظت بصفتها النوعية عن طريق نماذج البقاء للأصلح ، وعن طريق الاحتفاظ بها في المدارس ، فهي مستخرجة من كتلة أضخم ^(١) . ولكن ما الفرق بين هذا التصوف المطلق ^(٢) ، وذلك الآخر الذى ينشأ فى أحضان الدين ؟ هناك صفتان يمكن اعتبارهما مميزتين بين التصوف المطلق والتصوف الدينى . أولاهما : أن التصوف الدينى يدور دائماً فى فلك الدين . فعلى الرغم من أنه يهدف دائماً إلى روح الدين وجوهره ، يحاول ما استطاع أن يوائم بين ما يصل إليه من أفكار وبين الأفكار الدينية التى يخضع لسلطانها ، وهذه الخاصية كان لها أكبر الأثر فى كل أنواع التصوف الدينى بصفة عامة ، وفى التصوف الإسلامى بصفة خاصة فقد كتم الصوفية آراءهم ولم يعرضوها بصراحة على المجتمع الذى عاشوا فيه خشية على أرواحهم من سلطان الدين وكانت كل مذاهب التصوف يقف التعبير عنها عند حد معين لا يتعداه . ذلك الحد هو الذى يحكم بالكفر على من يجتاز به من الفكرين . كما كان لها أثر آخر على لغة التصوف . فقد ركنت هذه اللغة إلى الغموض لإخفاء ما يظن أنه خروج على القواعد الدينية المرعية . وثانيتهما : أن التصوف الدينى ينشأ دائماً عن العبادة القائمة على الزهد فى الدنيا ، والرغبة عن نعيمها ، إشاراً لنعيم الآخرة ، أو إشاراً للتمتع بالمعاني الروحية السامية التى تنشأ عند الرضا من العباد . ولهذا كانت دراسة هذا النوع من التصوف تسبق فى الغالب بدراسة الدين والزهد ، لأنهما الأساس الذى منه بدأ . وتمشياً مع هذه القاعدة لى الحسن البصرى عناية كبرى من كتاب الصوفية ، باعتباره من أكبر الممهدين للتصوف الإسلامى ، على الرغم من أن الحسن يمكن أن يسمى متعبداً أو زاهداً ولكنه لا يسمى متصوفاً .

The Varieties of Religious Experience p. 424. (١)

(٢) يقصد بالتصوف المطلق هنا ذلك النوع الذى ينشأ حراً أى خارج دائرة دين من الأديان ومن أمثله الأنظمة الستة فى الفلسفة الهندية وهى ١ — نيايا ٢ — فيسيشكا ٣ — سامخيا ٤ — يوجا ٥ — بورفاميا ٦ — فيدانتا وهى أنظمة متكاملة غير متعارضة يسلم الأول منها لتاليه حتى تنتهى بالسيطرة التامة على النفس والطبيعة (راجع دائرة المعارف البريطانية ج ١٢ مادة Indian Philosophy) ومن التصوف المطلق الأفلاطونية الحديثة فى دورها الأول أى قبل أن تمتزج بالمسيحية (راجع دائرة المعارف البريطانية ج ١٨ مادة Plotinus) .

ولما كان هذا الزهد الذى ينشأ عنه التصوف مرتبطاً بالدين ، ومستمداً من نظمه ، كانت دراسة الدين ضرورية أيضاً فى دراسة التصوف الذى نشأ فى دائرته « وكما أن التصوف المسيحى لا يمكن أن يفهم دون الإشارة إلى المسيحية ، فكذلك التصوف الإسلامى لا بد أن يبحث متصلاً بالنمو الداخلى والخارجى للإسلام^(١) » . فان العاطفة الدينية العميقة التى يشعر بها الصوفية ، والتى يطلبون بها إشباع نفوسهم ، مما لا يمكن الباحث المدقق إغفاله .

ومعنى هذا أن الزهد شىء ، والتصوف شىء آخر ؛ أما التصوف فقدمت كلاماً عنه فى صدر هذه الصفحات ، وسردت بعض العلامات التى يتخذها بعض الباحثين مبرراً لوصف تجربة ما « بالصوفية » . وأما الزهد فإن مادته فى اللغة العربية تدل على أنه عدم الرغبة ؛ يقال زهد فى الشىء إذا لم يرغب فيه ، وموضوعه الدنيا . يقال للرجل إذا انصرف إلى العبادة ، وترك الاستمتاع بلذائد الحياة زهد فى الدنيا وهذا هو المعنى الدينى للزهد . « قال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الرجل قد أوتى زهداً فى الدنيا ومنطقاً ، فاقربوا منه فإنه يلقن الحكمة » وقيل : الزهد من قوله سبحانه لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ، فالزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا ولا يتأسف على مفقود منها . وقال أبو عثمان : الزهد أن تترك الدنيا ، ثم لا تبالي بمن أخذها^(٢) . وكل هذه المعانى تدور حول الانصراف عن لذائد الحياة ومتعتها ، وعدم الركون إليها . فالزهد سلبي ولكن التصوف إيجابى ، وقالوا « الصوفى بربه والزاهد بنفسه^(٣) » .

والفرق بين الزهد والتصوف مما لاحظته متقدمو الكتاب من الصوفية ؛ فقد فطنوا إلى أن الصحابة والتابعين وتابعيهم ، رغم عكوفهم على العبادة ، وإقبالهم عليها ،

(١) الصوفية فى الاسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٢ .

(٢) الرسالة للقشيري ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ٨٩ / ١ مخطوط بدار الكتب المصرية

وزهدهم في الدنيا، وانصرفهم عنها لا يمكن إطلاق اسم « الصوفية » عليهم ؛ بينما يمكن إطلاق هذا الاسم على أبي حمزة البغدادى والسرى السقطى وأبى القاسم الجنيد بن محمد والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم من رجال القرن الثالث فما بعده . قال السلى : « وقد ذكرت في كتاب الزهد من الصحابة والتابعين وتابى التابعين قرناً قترناً وطبقة طبقة إلى أن بلغت النبوة إلى أرباب الأحوال ، والمتكلمين على لسان التفريد ، وحقائق التوحيد ، واستعمال طرق التجريد ؛ فأحببت أن أجمع في سير متأخرى الأولياء كتاباً أسميه : (طبقات الصوفية) ^(١) . ويقول ابن الجوزى في تعداد مأخذه على كتاب « حلية الأولياء » لأبى نعيم الأصفهاني : « والسابع إضافة التصوف إلى كبار السادات ، كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعى وأحمد ، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف ؛ فإن قال قائل : إنما عني به الزهد في الدنيا وهؤلاء زهاد — قلنا : التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر فيه على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه ^(٢) . والتفريق بين الزهد والتصوف في هذين النصين مما لا يحتاج إلى زيادة بيان .

والعرب أمة عرفت ألواناً متعددة من الديانات في جاهليتها ، حتى إن عدد هذه الديانات مما أعني المؤرخين ، وقد اشتهر من بين دياناتهم الوثنية التي سادت أكثر بقاع الجزيرة ، وكان لكل قبيلة إلهها الخاص ، بينما تشترك بعض القبائل في إله عام ^(٣) . وكان بعض قبائل العرب يعبدون الكواكب كالشمس والقمر والزهرة ^(٤) . كما عبد آخرون الجن والملائكة ^(٥) . وكان منهم الدهرية الذين لا يقرون بحياة أخرى ^(٦) . وقد انتشرت الطوطمية بين بعض القبائل . كما « كانت المجوسية في تميم ^(٧) » .

(١) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلى و ٣/١ مخطوط بدار الكتب المصرية ٢١٩٥

(٢) صفة الصوفة لابن الجوزى ج ١ ص ٤ .

(٣) بلوغ الأرب للأوسى ج ٢ ص ١٩٧ — ٢١٤ ط ثانية سنة ١٩٢٤م المطبعة الرحمانية .

(٤) بلوغ الأرب للأوسى ج ٢ ص ٢١٥ .

(٥) بلوغ الأرب للأوسى ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٦) بلوغ الأرب للأوسى ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٧) المعارف لابن قتيبة ص ٢٦٦ .

ومن أقوى الأديان انتشاراً في الجزيرة العربية ، وأشدّها تأثيراً بين عرب الجاهلية ، اليهودية والنصرانية .

أما اليهودية فقد دخلت بلاد العرب في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، وكانت راسخة القدم في بلاد العرب ، لأن بعض ملوك اليمن اعتنق اليهودية في أواخر دولة الحميريين ، مقاومة للنفوذ البيزنطي المسيحي ، وكرهية للأجباش المستعمرين والذين كانوا يعتنقون المسيحية أيضاً . أما في الشمال فلم يكن النفوذ اليهودي أقل منه في الجنوب ؛ فقد كان لليهود مستعمرات يسكنونها « وأشهر المستعمرات التي أقاموا فيها هي يثرب ونياء وفدك وخير ووادي القرى . وكان يهود يثرب ثلاث قبائل : هم بنوا النضير وبنو قينقاع وبنو قريظة^(١) » كما انتشرت اليهودية بين العرب أنفسهم ؛ فقد ظهرت « في حمير وبنى كنانة وبنى الحارث بن كعب وكندة^(٢) » .

أما المسيحية فقد انتشرت في بقاع كثيرة من شبه الجزيرة العربية ، وكان للدولة الحبشية من جهة الجنوب ، وللدولة الرومانية الشرقية من جهة الشمال ، مجهود ضخم في نشر المسيحية في بلاد العرب . وقد « دخلت النصرانية بلاد اليمن قبل الغزو الحبشي ، وانتشرت بعد ذلك الفتح^(٣) » ، وكان من الطبيعي أن تصطدم باليهودية التي سبقتها إلى هذه المواطن ، وأن يقوم بينهما صراع عنيف كانت قصة الأخدود مظهراً من مظاهره . وقد نسب فتح الأجباش اليمن إلى اضطهاد اليهود للنصارى هناك ، وكانت الدولة الرومانية تبعث البعث التبشيرية إلى اليمن ، وقد استطاعت هذه البعث أن تنصر نجران وعدن ، وقد أرسل الرومان « اليهما السكينة والزهبان وبنوا في نجران مزاراً أو حجا عرف بكعبة نجران فيه القسيسون والزهبان^(٤) » . ولم يكن الشمال بأقل حظاً من انتشار المسيحية فيه من الجنوب ؛ فكذلك لما من

(١) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٢٠٦ ، فجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٧ .

(٢) المعارف لابن قتيبة ص ٢٦٦ .

(٣) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٩٩ .

(٤) العرب قبل الإسلام جورجي زيدان ج ١ ص ١٢٧ .

مركز تجارى ممتاز اتصلت بعناصر مسيحية ، وقد كان بها جالية من الحبشة والروم المسيحيين ، ويظهر أنه كان لبيزنطة بها مندوبون ، وهذا لا شك يؤكد الصلة بينها وبين العالم المسيحي^(١) . أما الحيرة فكانت مركزاً هاماً من مراكز المسيحية في بلاد العرب ، فقد تنصر كثير من أهلها وكانوا يعرفون باسم « العباديين » ، وانتهى الأمر بأن تنصرت الأسرة الحاكمة بها ، وإن كان هذا قد حدث متأخراً . وقد ابنت هند زوج النعمان الخامس دريا في القرن السادس الميلادى ، كما ابنتى عبد المسيح بن عمر الغسانى دريا بظاهر الكوفة يعرف بدير الجرعة^(٢) . أما الغساسنة فكان من الطبيعى أن يتنصروا ، بحكم وضعهم الجغرافى الذى يقربهم من حدود الدولة الرومانية الشرقية المسيحية ، وبحكم وضعهم السياسى الذى جعلهم تحت نفوذ هذه الدولة « وأشهر مذاهب المسيحية التى اعتنقها العرب مذهبان : مذهب النساطرة وكان شائعاً في الحيرة ، ومذهب البعاقبة وكان شائعاً في غسان وغيرها من قبائل العرب الضاربة في صحراء الشام^(٣) » وقد اشتهرت بعض القبائل العربية بانتشار النصرانية فيها ؛ مثل ربيعة وغسان وبعض قضاة^(٤) كما عرفت تغلب بتمسكها بنصرانيتها ، وقد صالحها عمر بن الخطاب بعد الإسلام صلحا أقرها على البقاء على دينها .

وكان أثر النصرانية بين قبائل العرب المختلفة أشد ظهوراً من أثر اليهودية ؛ فقد كثرت الأديار والكنائس المسيحية في طول البلاد وعرضها ، وكان يقوم بينها الهيئات عربية كانت أجنبية ، والأفراد من العرب ومن غيرهم ؛ فقد تقدم أن هنداً زوج النعمان الخامس قد ابنت لها درياً ، كما فعل ذلك أيضاً عبد المسيح بن عمرو بن بقليلة الغسانى ، وكما حصل الأسقف تيوفيل على إذن من الملك الحميرى ببناء ثلاث كنائس ؛ إحداها في ظفار عاصمة حمير والثانية في عدن والثالثة في أكبر فرضة من

(١) جغرافيا الإسلام ج ١ ص ١٥ .

(٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ (هامش) .

(٣) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٢٠٥ ، جغرافيا الإسلام لأحمد أمين ص ٢٩ — ٣٠ .

وراجع أيضاً تاريخ الفلسفة في الإسلام (دى بور) ترجمة أبى ريدة ص ١٦ — ١٧ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .

(٤) المعارف لأبى قتيبة ص ٢٦٦ .

بلادته على الخليج الفارسي^(١) ، وقد انتشر الرهبان والقسس ضارين في الصحراء العربية في سياحات لاتقطع ، وكانت نارهم التي يوقدونها بالليل مما يهتدى به السارون في ظلمة الليل وقد خلد الشعر العربي هذه الظاهرة فيما خلد من مظاهر حياة العرب في جاهليتهم ، يقول امرؤ القيس :

أَصَاحَ تَرَى بَرَقًا أَرِيكَ وَمِيضُهُ كَلَمَعِ الْيَرَيْنِ فِي سَجَى مُكَلَّلِ
يُضِيءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَاهِبٍ أَمَالَ السَّلِيطَ بِالذُّبَالِ الْمُفَقَّلِ

ومن آثار النصرانية في حياة العرب تأثر الأسماء التي يطلقونها على الأفراد بها ؛ فعبد المسيح مثلاً اسم كان مألوفاً بين العرب ؛ فمن سمي به عبد المسيح بن عمرو الغساني السابق الذكر والذي بعثه عامل كسرى على الحيرة إلى سطيج الذئبي لتفسير بعض الخوارق^(٢) ، ومنهم والد التلمس الشاعر ، وعبد المسيح بن علسة الشيباني أخو المسبب بن علسة الشيباني^(٣) ، ومن أسماء العرب في جاهليتهم عبد يسوع^(٤) ، ومن سمي بالراهب زهرة بن سرحان وهو الراهب الحاربي ، وحنظلة الخير بن أبي أرهم وهو الراهب الطائي^(٥) . ولعل السبب في ظهور آثار المسيحية في حياة العرب أكثر مما ظهرت آثار اليهودية ، هو ارتباط الدين بالنصرانية في اليهودية ، على عكس المسيحية .

وكان للعرب كهانة وعرافة ، وكان لهم اعتقاد صحيح في كهانهم وعرافهم ، ومن أشهر كهانهم سطيج الذئبي ، وطريفة الخير امرأة عمرو بن عامر ، ومن أشهر عرافهم عراف نجد وعراف اليمامة اللذين شهرهما عروة بن حزام ببيتته المشهور وهو :

جَعَلْتُ لِعَرَفِ الْيَمَامَةِ حُكْمَهُ وَعَرَافِ نَجْدٍ إِنَّ هُمَا شَفِيَايَ

التقت هذه الأديان كلها على أرض الجزيرة العربية ، فتخاصمت وتمهادنت ونشطت وهدأت ، وكان الجدل يحدث بينها في بعض الأحيان . « وكان هذا الجدل يتناول

(١) تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري البهيتي ص ٢٢ .

(٢) العقد الفريد ج ٢ ص ٢٩ .

(٣) معجم الشعراء للمرزباني ص ٣٨٥ .

(٤) أنظر الأغاني ج ٢٠ ص ١٢٨ .

(٥) أنظر معجم الشعراء للمرزباني ص ١٢٣ — ١٢٤ .

بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ،
ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشئون، وقوى أمر هذا الجدل الديني
في ذلك العهد ؛ حتى تولدت نزعة ترمى إلى تلمس دين إبراهيم أبي العرب^(١) .

عند هؤلاء التلمسون لدين إبراهيم إلى عبادة الله على طريقته الخاصة ، دون أن
يتخذوا وسائط تقربهم إلى الله، وكانوا يفردون الله بالعبادة ولهذا سما «الموحدين» ،
كاسموا المتحنفين لتلمسهم الحنيفية ولم يكن هؤلاء المتحنفون يمثلون ديانة معينة لها
تعاليمها ؛ فقد كانوا يعبدون الله فرادى كل على حسب ما تمليه عليه طريقته الاجتهادية ،
وكل الذى يجمع بينهم هو طرح كل الأديان التى سادت جزيرة العرب فى هذا
الوقت سماوية وغير سماوية، وتلمس ديانة أخرى هى التى أقام قواعدها إبراهيم ، وقد
« اصطنع بعضهم الزهد ومجاهدة النفس ولبسوا الصوف وحرموا على أنفسهم
بعض ألوان الطعام^(٢) » ومن هؤلاء المتحنفين أمية بن أبى الصلت الشاعر الذى كان
ينتظر أن يكون نبي العرب قبل أن يبعث النبي صلى الله عليه وسلم ، وورقة بن نوفل
ابن عم خديجة زوج النبي عليه السلام الذى عرضت عليه قصة نزول الوحي لأول
مرة على الرسول ، وزيد بن عمرو بن عم عمر بن الخطاب ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان
ابن الحويرث ، وقد اجتمع الأربعة الآخرون «وتواطئوا على رفض الوثنية ، وعلى أن
يضربوا فى البلدان يلمسون الحنيفية دين إبراهيم . فلما أجمع زيد على الخروج منه
الخطاب عمه وعاتبه على فراق دين آباءه ، وكان قد وكل صفية به فقال زيد عند
ذلك قصيدة مطلعها :

لَا تَحْزِينِي فِي الْهَوَانِ صَفِيٌّ مَا دَأْبُ وَدَائِبُهُ

ثم خرج سائحاً ، ويقال إنه قتل فى الشام^(٣) .

والناظر فى حياة هؤلاء المتحنفين وحياة رهبان النصارى فى العصر الجاهلى ،
يلحظ شها قوياً بينها وبين حياة الصوفية فيما بعد ؛ فالسياحة والاعتكاف والصوم

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية مصطفى عبد الرازق ص ١٠٤ .

(٢) فى النصوص الإسلامية وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٤٣ .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٢٨ — ١٢٩ .

ولبس الصوف ومجاهدة النفس ورغباتها والزهد في الدنيا ومتعتها ، كل ذلك كان فيما بعد من أسس الحياة الصوفية ، ولذلك يمكن أن نقول إن حياة هؤلاء المتحنفين وأولئك الرهبان كانت لوناً من ألوان الحياة الصوفية ، ولا أقول تصوفاً .

ثار الإسلام على كل هذه الديانات ، كما ثار على نظم الحياة الجاهلية جملة ، وحاول أن يقيم الحياة في مجتمعها على أسس جديدة ؛ فألقى بتعاليم غير التعاليم الجاهلية ، محاولاً تغيير عقائد العرب وأخلاقهم ونظمهم وعاداتهم ، وقد انتظمت هذه التعاليم الإسلامية في ناحيتين هامتين : ناحية العقيدة ، وناحية الأعمال .

أما العقيدة فترتكز أساساً على التوحيد من ناحية ، وعلى العموم من ناحية أخرى ؛ فالله الذي هو الإله لا شريك له في ملكه ، وهو الذي خلق العالم بما فيه ومن فيه ، وهو المسيطر عليه والحافظ له والرازق لما فيه من أحياء . هذا الإله لا يماثله شيء ، وله صفات معينة تفيد اتصافه بكل كمال ، وتنفي عنه كل نقص ، وهو إله العالمين لا إله قبله ولا إله شعب ؛ إله محمد وعيسى وموسى وسليمان وداود وإبراهيم ونوح وآدم ، وقد جعل الإسلام صلة العبد بهذا الإله صلة مباشرة ؛ فلا واسطة بين المخلوق والمخالق ، فعباده الطائعون يخشونه ويحبونه ، وهو يرضى عنهم ويحبهم ، وعباده العاصون يسخط عليهم ويوعدهم بعذابه ، هو يغفر الذنوب لا غيره وهو الميثب والمعاقب : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم ^(١) » « الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ^(٢) » « وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ^(٣) » « والله أنبتكم من الأرض نباتاً ^(٤) » « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ^(٥) » « ولئن

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ . (٢) سورة الرعد آية ٢ .

(٣) سورة الأعراف آية ٥٧ . (٤) سورة نوح آية ١٧ .

(٥) سورة الأنعام آية ٥٩ .

سألهم من خلقهم ليقولن الله^(١) « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان^(٢) » « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء^(٣) » « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا^(٤) » « الله نور السموات والأرض^(٥) » « فأينما تولوا فثم وجه الله^(٦) » « ثم إنكم بعد ذلك لبيتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون^(٧) » « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره^(٨) » .

أما الأعمال فهي : إما أعمال يجب أداؤها في مواقيت معلومة أو على طريقة مرسومة ؛ وهي العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج والصدقات والנדور والكفارات ، وإما أعمال يجب أن تلازم الإنسان ولا تنفك عنه وهي الآداب العامة ؛ كالاستئذان والإستتار للنساء ، وغير ذلك من الآداب والأخلاق كالوفاء والكرم ، والايثار والرحمة وعدم الفحش « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم^(٩) » « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها^(١٠) » « لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها^(١١) » « وليضربن بخمرهن على جيوبهن^(١٢) » « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس^(١٣) » « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى^(١٤) » « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين^(١٥) » .

(٢) سورة النساء آية ١٦٣ .

(٤) سورة الشورى آية ٥٢ .

(٦) سورة البقرة آية ١١٥ .

(٨) سورة الزلزلة آية ٨٧ .

(١٠) سورة النساء آية ٨٦ .

(١٢) سورة النور آية ٢٦ .

(١٤) سورة النحل آية ٩٠ .

(١) سورة الزخرف آية ٨٧ .

(٣) سورة الشورى آية ٥١ .

(٥) سورة النور آية ٣٦ .

(٧) سورة المؤمن آية ١٥ .

(٩) سورة البقرة آية ٢٧٧ .

(١١) سورة النور آية ٢٧ .

(١٣) سورة البقرة آية ١٧٧ .

(١٥) سورة الأعراف آية ١٩٩ .

وكما صور الإسلام الآخرة بنعيمها وعذابها وجنتها ونيرانها وحسابها وحشرها، صور الدنيا بزخرفها وزينتها وبهجتها وروثها وتقلبها وتغيرها وزوالها وخدعها، وكما حث على العمل لخيرها معاً، حذر من إهمالها أو العمل لإحداها دون الأخرى؛ «يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون»^(١)؛ «أحشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسئولون»^(٢)، «يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم»^(٣)، «تكاد تميز من الغيظ كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير»^(٤) «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى»^(٥)، «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهياراً»^(٦)، «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم»^(٧). وقد لاحظ بعض الباحثين أن مادة «زهد» لم ترد في القرآن غير مرة واحدة؛ وحتى في هذه المرة لم تستعمل في معناها الاصطلاحي المعروف Asceticism،^(٨) مستنبطاً من ذلك أن الإسلام في روحه لا يميل إلى الروحانية. ويؤيد ذلك الآيات التي هاجم فيها القرآن الانصراف للعبادة «وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»^(٩). والواقع أن الحكم على روحانية الإسلام بورود مادة لغوية أو عدم ورودها ضرب من التعسف في البحث ولعل المنهج السليم هو دراسة النصوص الإسلامية دراسة سليمة محايدة، وهذا السبيل وحده هو الذى يصلح أساساً للحكم على روحانية الإسلام.

- | | |
|---------------------------|--------------------------------|
| (١) سورة النحل آية ١١١ . | (٢) سورة الصافات آية ٢٢ ر ٢٣ . |
| (٣) سورة التوبة آية ٣٥ . | (٤) سورة الملك آية ٨ . |
| (٥) سورة محمد آية ١٥ . | (٦) سورة يونس آية ٢٤ . |
| (٧) سورة البقرة آية ٢٦٧ . | |

(١٨) قال تعالى «وكانوا فيه من الزاهدين» سورة يوسف آية رقم ٢٠ وقد وردت هذه الملاحظة في كثير من الكتابات الحديثة راجع مثلاً : في التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة عفيفي ص ٤٤ . (٩) سورة الحديد آية ٢٧ .

وأحب أقول إن الإسلام سلك سبيلاً معيناً في موضوع التربية الروحية ؛ فهو لم يترك هذه التربية للاجتهاد الشخصي من المسلمين ، ولكنه حاول أن يقدمها ويسن لها نظمها الكفيلة بإنتاج نتائجها ؛ فالصوم والصلاة والاعتكاف والحج والصدقة والإيثار وجميع مظاهر التربية الروحية لم يتركها الإسلام إلى جهود المسلمين فيها فتزداد وتنقص حسب زيادة هذه الجهود ونقصها ، بل أدخلها في ضمن التشريعات الدنيوية ، حتى لا تكون موضوعاً للإفراط أو التفريط ؛ ولذلك يقول الله تعالى بصدد الكلام عن أهل الكتاب : « لا تغالوا في دينكم ^(١) » مادامت الحدود قد رسمت والعالم قد تبين . إلا أن كثيراً من آيات القرآن الكريم اتخذها الصوفية فيما بعد أساساً لمذاهبهم : « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ^(٢) » ، « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ^(٣) » ، « فأينما تولوا فثم وجه الله ^(٤) » ، « ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ^(٥) » ، « هو الأول والآخر والظاهر والباطن ^(٦) » ، « فقد اتخذ الصوفية من هذه الآيات وغيرها أساساً لمذاهبهم في الحب الإلهي ووحدة الأديان والاتحاد ووحدة الوجود على طريقتهن في التأويل . » ومهما يكن من أمر فإن في القرآن الشيء الكثير مما يصلح أن يكون أساساً للتصوف الإسلامي ^(٧) . وسنرى فيما بعد أن الحياة الروحية في الإسلام منذ نشأتها في صورة التدين الساذج حتى آخر ما انتهت إليه فلسفة التصوف من آراء ومذاهب ونظريات معقدة قامت على أساس النصوص الإسلامية من القرآن والحديث ، واستندت إليها في تطورها ، هذا على الرغم من أن كثيراً من هذه المذاهب والنظريات كان وليداً للمؤثرات الأجنبية الخارجة عن دائرة الإسلام .

سارت حركة التدين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده على النمط الذي رسمه الإسلام ؛ وهو العمل لتحقيق السعادة في الدارين وخلق

- | | |
|--|---------------------------|
| (١) سورة النساء آية ٥٤ . | (٢) سورة المائدة آية ٥٤ . |
| (٣) سورة المجادلة آية ٧ . | (٤) سورة البقرة آية ١١٥ . |
| (٥) سورة الزمر آية ٦٥ . | (٦) سورة الحديد آية ٣ . |
| (٧) في النصوص الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلاء عفيص ص ١١٢ . | |
- (م — ٣ — التصوف في الشعر العربي)

الشخصية المتوازنة الصالحة للحياتين . وقد استطاع الإسلام في هذه الفترة إلى حد بعيد أن يحقق المثل الأعلى الذي صورته نظرياً للشخصية المسلمة ، فتجلى في كثير من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك الطراز العامل لدينه وآخرته ، المتعاون في سبيل خلق الحياة الصالحة لأفراد مجتمعه . ولم يحدث أن غلب أحداهم الدنيا على الآخرة أو العكس تنفيذاً لبدأ ديني . ولكن ظاهرة ظهرت في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وضعها الصوفية المتأخرون في اعتبارهم أكثر مما وضعوا ما هو أهم منها من ظواهر الحياة الإسلامية ؛ تلك هي ظاهرة « أهل الصفة » ؛ وعندهم أن أهل الصفة « قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض وعصمتهم عن الإقتنان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجربين من الفقراء ، كما جعل من تقدم ذكرهم (يقصد الصحابة من غير أهل الصفة) أسوة للعارفين من الحكماء ^(١) » . وهكذا اتخذ الصوفية من أهل الصفة قدوة للمتجربين للعبادة من الفقراء ، على اعتبار أن الحياة التي فيها هؤلاء النفر من الصحابة لو أن إسلامي رسمه الدين ولم تمله ظروف الحياة في ذلك الحين .

والحق أن الظروف الاقتصادية السيئة هي التي فرضت على هؤلاء النفر أن يبيتوا في المسجد ، وأن يتستر بعضهم ببعض لقلّة ما يجدون من ثياب ؛ فإن الحياة الإسلامية لم تكن في حالة اقتصادية في ذلك الوقت تيسر الرزق والعمل لكل أفرادها ؛ فالجهاد هو العمل الأساسي للمسلمين ، والغنائم قليلة لأن كل الغزوات كانت داخل الجزيرة العربية الفقيرة ، ولا يزال المشركون عدواً قوياً يحسب حسابه بالنسبة للمسلمين ؛ ولهذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه أن ينصرف كل منهم عن يستطيع من أهل الصفة فينديه أو يعيشه ، ومن بق منهم قاسمه النبي طعامه . وبقى هؤلاء في المسجد لا عمل لهم إلا الجهاد والعبادة . أما بقية المسلمين ممن يسرت لهم حياتهم أعمالاً فلم ينقطعوا للعبادة كما انقطع هؤلاء ، وإنما هو أداء الفرائض والتطوع عند الإ استطاعة والفراغ من مشاغل الحياة .

ظل الأمر على ذلك مدة طويلة من القرن الهجري الأول ؛ ولكن عوامل جدت

(١) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٣٧ .

على الحياة الإسلامية منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان رضى الله عنه تركت آثار خطيرة فيها بصفة عامة ، وفي الحياة الروحية بصفة خاصة ، فقد عملت هذه العوامل على صرف الناس عن المشاركة في الحياة العامة تقية وصوناً لدينهم ؛ فاتخذوا موقفاً سلبياً ونفضوا أيديهم من الحوادث الجارية ، بل حتى من مجرد إبداء الرأى فيها وانصرفوا إلى العبادة يشغلون بها ما بقى لهم من أيام في الحياة الدنيا متخذين التقشف والورع والعزلة أساساً لحياتهم . « في الفترة التي تقع بين سنتي ٤٠ و ١١٠ هـ ازداد عدد الزهاد الذين انتشروا في البصرة والكوفة والمدينة وحدثتنا عنهم كتب الطبقات ، وصورت لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف والورع . ولو أردنا أن نميز هذا الطور من أطوار التصوف الإسلامي بميزة خاصة ، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد وعبادة العباد فيه أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع في الجنة ^(١) . »

لونان إذن من ألوان التدين سادا الحياة الروحية في القرن الأول ؛ أولهما إسلامي بحت وهو الذي ساد قبل مقتل عثمان والآخر وليد الظروف والملاسات ، ولكنه يستند في أصله على الأساس الإسلامي الأول وهو الذي ساد بعد مقتل عثمان .

كانت فتنة عثمان أول العوامل التي ساعدت على انحراف الحياة الروحية في الإسلام عن سيرها الذي اتبعته في حياة الرسول والخليفين من بعده ؛ فلأول مرة يقتل خليفة رسول الله صبراً وفي عقر داره . ومن هو ذلك الخليفة ؟ إنه عثمان من السابقين الأولين ، وأحد المبشرين بالجنة ، والذي جهز جيش العسرة من ماله وحفر بئر معونة ، وتزوج بابنتين من بنات الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقال له : « لو كان لنا ثلاثة لزوجناكها » . كان مقتل عثمان صدمة للشعور الديني عند المسلمين ؛ فلم يسع هؤلاء الذين ينكرون هذا الحادث الذي لم يقتض له من المسئول عنه أن عكفوا

(١) ابن الفارس والحب الإلهي محمد مصطفي حلمي ص ٨٤ — ٩٥ من أمثلة هؤلاء الزهاد : الربيع بن خيثم وأبو سالم الخولاني والحسن البصري وسعيد بن المسيب ومطرف ابن عبد الله بن الشخير وأبو العالية وصلة بن أشيم وبكر بن عبد الله الزني وأبو حازم ومحمد بن سيرين وثابت البناني وفرقد السنجي ومحمد بن واسع وكثير غيرهم ذكرت تراجمهم في أمثلة حلية الأولياء وصفة الصفوة والطبقات الكبرى وغيرها من كتب الطبقات .

في يومهم اتقاء الفتنة ، وانصرفوا إلى عبادة الله ، حتى يحكم بين المسلمين بما يشاء ، ممسكين حتى عن إبداء آرائهم . « سئل عمر بن عبد العزيز عن قتلة عثمان وخاذليه وناصريه فقال : تلك دماء كف الله يدي عنها ؛ فأنا لأحب أن أغمس لساني فيها ^(١) » .

وقد جر مقتل عثمان الحوادث من بعده واحدة تلو الأخرى فقد استتبع خلافاً خطيراً بين علي ومعاوية ؛ كان له أخطر الآثار على حياة المسلمين ؛ فقد ترتب عليه اضطهاد استمر قروناً طويلة لآل البيت ؛ كما فقد المسلمون بسببه نظام الخلافة الراشدة « Theocracy » ليحل محلها نظام ملكي في بيت بنى أمية الذي كونه له أرستقراطية عربية تدين بالرأى القائل بفكرة الإمتياز العنصرى ، وتصنع سياستها في الولايات بصبغة المحافظة على العرش ؛ فتقتل وتشرد في سبيله بالظنة . ولذلك كثرت الحروب الداخلية في الدولة الإسلامية ؛ فلا تهدأ الفتنة بين علي ومعاوية إلا لتقوم بين الحسين ويزيد ، ولا يقتل الحسين إلا ليشور ابن الزبير ، وتشتمل الفتنة من جديد في الحجاز . وكان العراق إلى جانب ما ساد في هذه الفترة من الحروب واقعاً تحت ضغط عنيف واستبداد قوى من ولاية بنى أمية عليه . ولذلك كان العراق أهم إقليم اشتدت فيه موجة التبعذ والزهادة من أقاليم الدولة الإسلامية إلى جانب عوامل أخرى كمرافقة في الثقافة والحضارة ، واتصاله بالعناصر الأجنبية . وهكذا تتابعت الأحداث على المسلمين ؛ وكلما تتابعت الأحداث ازداد المقلون على العبادة ، التاركون لضوء الفتنة وتضارب الآراء فيها مؤثرين النجاة والسلامة شاكرين لله توفيقه إياهم إلى هذا السبيل . روى الجاحظ عن مرة الهمداني — وهو من أصحاب ابن مسعود وكان متبعداً — قال : « كان مرة يقول : لما قتل عثمان رضي الله تعالى عنه حمدت الله ألا أكون قد دخلت في شيء من قتله ؛ فصليت مائة ركعة . فلما وقع الجمل وصفين ، حمدت الله ألا أكون قد دخلت في شيء من تلك الحروب ، وزدت مائتي ركعة . فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة . فلما كانت فتنة ابن الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة ^(٢) » .

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٧ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٦ .

وإلى جانب هذه السياسة العنيفة في العراق ، اتبع الأمويين سياسة أخرى مع أشرف الحجاز ، قوامها الدين والأغداق وتشجيع اللهو والترف ، وكان لسياستهم هذه آثارها ، فقد غرق الحجاز في موجة من الترف لم يعرفها في سابق تاريخه ، وأصبح مهد الفنون والترف واللهو ، وبذلك انصرف كثير من الحجازيين عن المشاركة في الحياة العامة وآثروا الموقف السلبي الذي اتخذته الزهاد والتعبدون ، ولكنهم لم ينصرفوا إلى الزهد كما انصرف هؤلاء بل انصرفوا إلى لون آخر من ألوان السلبية هو المكوف على اللهو والترف وإشباع نهمة النفس من الملذات « وسرعان ما وجدت في مكة والمدينة هذه الطيفة العاطلة التي توجد في الأمة حين تتحضر فقد فرغ كثير من الشبان وأتتهم الدنيا بخذافيرها فهاذا يصنعون بأوقاتهم ؟ وكيف يعضونها إن طائفة منهم عنيت بالدرس الديني في المساجد ولكن بقيت طوائف تريد اللهو والمتعة بالحياة^(١) » .

كان من آثار هذه الفتن المتتامة ؛ أن جدت على الحياة الدينية ظاهرة جديدة هي ظاهرة القصص والتذكير والدعوة إلى الله ؛ فقد قام القصاص في المساجد والمجتمعات يعظون ويذكرون لما رأوا من انتشار الفتن وقلة التورع عن الخوض فيها ، وضعف الوازع الديني عما كان عليه في عصر النبي وخليفتيه الأولين « عن ابن عمر قال : لم يقص على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر ولا عمر ولكنه شيء أحدثوه بعد قتل عثمان^(٢) » . أخذت ظاهرة القصص في النمو والانتشار حتى أصبحت شخصية القاص متميزة في المجتمع الإسلامي ، وانتشر هؤلاء القصاص في كل مكان ، يذكرون ويعظون ؛ فطبعوا الشطر الثاني من القرن الأول بطابع غير طابع شطره الأول ، إذ أخذت حركة التعبد تميز وتنزل بعد أن كانت جزءا من الحياة العامة للمسلم . وقد روى أن عليا أخرج القصاص من المسجد وترك الحسن . وفي العصر الأموي اتخذ الخلفاء الأمويون القصاص في بلاطهم ،

(١) التطور والتجديد من ٦ . ويلاحظ أن كلمة « متعلة » تؤدي المعنى المقصود هنا بدل كلمة « العاطلة » .

(٢) تاريخ بغداد م ٢ ص ١٠٤ .

فأصبح للخليفة قاص خاص غير قاص العامة ، إلا عمر بن عبد العزيز فإنه كان « يجلس إلى قاص العامة بعد الصلاة ويرفع يديه إذا رفع ^(١) » .

ولعل أهم شخصية من بين هؤلاء القصاص ، شخصية أبي سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ وترجع أهمية الحسن إلى أنه هو الذي قوى عنصر الخوف في حركة التباعد في الشطر الثاني من القرن الأول ، وجعله طابعا له ، حتى قيل عنه ^(٢) « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده » . وكان إذا جلس يجلس كالأسير وإذا تكلم يتكلم كلام رجل قد أمر به إلى النار . كان الحسن يجلس في مسجد البصرة يعظ الناس على طريقته التي انفرد بها ، وكان لفصاحته وقوة خشيته وسعة علمه أثر قوى في الجالسين إليه . ولقد استطاع الحسن وهو بعد حدث أن يكتسب إعجاب الإمام على الذي أخرج جميع القصاص من المسجد وتركه بعد أن أجاب إجابة مقنعة على أسئلة الإمام ، وظل الحسن يشيع في المسلمين نفحة الخوف بكلماته البليغة وجملته القوية المليئة بالرهبة والمصوغه في قوالب الحكمة والكلم الجوامع كان رضى الله عنه يقول : « أدركنا أقواما كانوا فيما أحل الله لهم أزهد منكم فيما حرم عليكم » وقيل له مرة : « إن الفقهاء يقولون كذا وكذا . فقال : وهل رأيتم قميها قط بأعينكم ؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه عز وجل » وقيل له : « هل في البصرة منافق ؟ فقال : لو خرج المنافقون منهم لاستوحشت » وهكذا جعل الحسن من الخوف أهم دعامة من دعائم العبادة في القرن الأول ؛ حتى قال سفيان الثوري بعد ذلك : « ما أطاق أحد العبادة ولا قوى عليها إلا بشدة الخوف ^(٣) » .

ولم يقف أثر الحسن عند هذا الحد بل إن الناظر في كلماته يلح فيها المحاولة الأولى لرسم طريق واضح للتباعد ، الذي كان لا يزال اجتهدا شخصيا لم يتسم بسمعة التنظيم والتعميد ؛ ففي كلامه ما يدل على أنه كان يفضل الإقلال من الطعام ، ولو وجد

(١) حلية الأولياء ج ٥ ص ٢٧١ .

(٢) النصوص المروية عن الحسن هنا منقولة عن الطبقات الكبرى للشعراني ج ١

ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٦٢ .

وسيلة يمتنع بها عن الأكل لفعل، قال: «وددت أن أكلت أكلة تصير في جوفى مثل الآجرة، فإنه بلغنا أنها تبقى في الماء ثلاثمائة سنة» وكان يرى في الأهل والولد مشغلة عن العبادة ويفضل تبعاً لذلك أن لو كان الرجل خلوا من هذه المشغلة، وكأنه بذلك يدعو إلى التبتل إذ يقول «إذا أراد الله بعبد خيراً أمانت عياله وخلاه للعبادة»، وهكذا حاول الحسن لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام أن يقعد لها، ويرسم لها نظاماً، وأن يمهّد تمهيداً قوياً لما جد بعد ذلك من نظم الزهد ونزعات التصوف، ولذلك اهتم الصوفية بشخصيته وترجموا لها في كتبهم؛ وجعلوا رأس طوائفهم فقد «كان الحسن هو الذي وضع قواعد علم القلوب الذي نما بعد ذلك على أيدي غيره من الصوفية»^(١).

وكان من نتيجة هذا التلويح الجديد للحياة الروحية وشدة الإقبال على العبادة أن تميز المقبولون على العبادة في المجتمع الإسلامي، وأصبحوا يكونون طائفة لها صفاتها ومعالها، ومن هنا أخذت الأسماء الخاصة التي تميز هذه الطائفة في الظهور؛ فقد غلب عليهم في هذه الفترة اسم «القراء»، وأصبحت لهم مراكز تعرف بهم من أهمها البصرة، ففي الحلية أن سليمان بن ربيعة حج في إمرة معاوية ومعه المنتصر بن الحارث الضبي في عصابة من قراء البصرة فقالوا: والله لا نرجع حتى نلقى رجلاً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم مرضياً يحدثنا بحديث^(٢)» و«كتب عمر إلى عدي بن أرطاة — وكان استخلفه على البصرة — أما بعد فإنك غررتني بعمامتك السوداء ومجالستك القراء^(٣)» وحكوا عن شهر بن حوشب أنه «دخل بيت المال فأخذ خريطة فقال قائل:

أَقْدَ بَاعَ شَهْرٌ دِينَهُ بِخَرِيْطَةٍ قَمَنْ يَأْمَنُ الْقُرَّاءُ بِعُدْكَ يَا شَهْرٌ^(٤)

Reading From The Mystics of Islam : (Margaret Smith) (١)

P: 8 .

(٢) حلية الأولياء ج ١ ص ٢٩٠ — ٣٩١ .

(٣) حلية الأولياء ج ٥ ص ٣٠٥ .

(٤) المعارف لابن قتيبة ص ١٩٨ .

ويقول جرير في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود :

يَا أَيُّهَا الْقَادِرِيُّ الْمُرْخِي عِمَامَتَهُ هَذَا زَمَانُكَ إِنِّي قَدْ مَضَى زَمَنِي
أَبْلَسُ خَلِيفَتَنَا إِن كُنْتَ لَاقِيَهُ أَنِّي لَدَى الْبَابِ كَالْمَصْفُودِ فَوْقَ رَنْ (١)

ولم تخل الحركة الروحية في ذلك العهد من المؤثرات الأجنبية ؛ فقد تقدم أن صلة العرب باليهودية والمسيحية كانت قوية منذ العصر الجاهلي ، فلما جاء الإسلام ساعد على اتصال المسلمين بديانات وفلسفات كثيرة ظهرت في الأراضي التي ضمها إلى أقاليمه ؛ ففي العراق كانت الثقافات اليونانية والسريانية منتشرة ومتداولة ، وفي الشام كانت المناقشات بين مذاهب المسيحية لم تهدأ بعد وعلى أرض فارس كانت المانوية والمزدكية وغير ذلك من مختلف الديانات والعقائد ، إلا أن الأثر الظاهر في ذلك الدور كان لليهودية والمسيحية لقدم الصلة بينهما وبين العرب منذ العصر الجاهلي من ناحية ، ولإعتراف الإسلام بالكتابين المقدسين للديانتين من ناحية أخرى ، ولهذا كانا موضع احترام وعناية المسلمين ولم يخل الأمر من الانتفاع بهما في بعض المواطن ، والمقارنة بينهما وبين القرآن الكريم ؛ ففي الحلية « حدثنا عبد الله بن رباح قال : سمعت كعباً يقول : فاتحة التوراة فاتحة الأنعام وخاتمة التوراة خاتمة سورة هود (٢) » ويقول أبو هريرة لرجل عراقي جاء يسأله العلم : تسألني وفيكم فلان وفلان « وسلمان صاحب الكتابين ؟ قال قتادة : الكتابان الأنجيل والفرقان (٣) » ، وكان كعب الأحبار يقف موقف المفتي من كبار الصحابة وعلمائهم ، وكانوا هم يسألونه « اجتمع كعب وابن عباس وأبو هريرة فقالوا لكعب حدثنا عن يوم الجمعة كيف تجده مكتوباً (٤) » و « عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال : سألت كعباً

(١) الأغاني ج ٨ ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢) حلية الأولياء ج ٥ ص ٣٧٨ بالرجوع إلى العهد القديم يتبين لنا صحة كلام كعب ففاتحة الأنعام هي فاتحة التوراة أما خاتمة هود فالعلاقة بينها وبين خاتمة التوراة مجرد التشابه لا التطابق . (راجع الكتاب المقدس نشر جمعية التوراة البريطانية والأجنبية مطبعة جامعة كبردج) .

(٣) حلية الأولياء ج ٤ ص ١٢٠ .

(٤) الحلية ج ٥ ص ٣٨٣ .

عن جنة المأوى . . الخ^(١) » وكان طبيعياً أن يكون موقف العامة من التبعدين أكثر قابلية للتأثر بهذه التعاليم من جلة الصحابة وعلمائهم ، ولهذا كان لليهودية والمسيحية تأثير ملحوظ على موجة التبعد في القرن الهجري الأول ، ويمكن أن تقوم « أدلة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حد كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية من ذلك أن آيات كثيرة من التوراة والانجيل مذكورة بين الأقوال المنسوبة إلى أولياء المسلمين ، وأن القصص الإنجيلية التي كان يقصها رهبان المسيحيين على طريقتهم الخاصة كان يتألف على قراءتها المسلمون ، أمثال ذلك المجموعة المعروفة باسم الأسرائيليات^(٢) » ، ومما تجب ملاحظته هنا أن المسيحية كانت أظهر أثراً في هذا الباب من اليهودية ، لموقف القرآن الكريم^(٣) من اليهود والنصارى أولاً ، وثانياً لأن الرهبان المسيحيين الذين انتشروا في بقاع الجزيرة العربية في سياحتهم التي لا تنقطع كانوا أقدر على التأثير من اليهود الذين لم يكونوا يبذلون من المجهود في نشر ثقافتهم مثل ما يبذل المسيحيون في ذلك » وقد كانت المسيحية أول نظام اتصل بالاسلام اتصالاً وثيقاً ؛ إذ كانت دمشق في وقت من الأوقات مقراً للخلفاء الأمويين ، وتقدمت فيها دون ريب في ذلك الوقت مدرسة دينية تخرج فيها بعض علماء الكنيسة الشرقية البارزين ، وتقدمت في عاصمة الخلفاء حياة فكرية نشطة ولا بد أن العلاقات بين رجال الدين المسلمين والمسيحيين كانت متشعبة ، وفي استطاعتنا أن نتأكد أن المناقشات الدينية بينهم كانت كثيرة جداً حتى ولو لم تذكر لنا المناقشات بين المسلمين والمسيحيين في كتابات يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قره (Abucora)^(٤) . وقد كثرت بين عباد المسلمين في ذلك الوقت من سعى بالراهب لكثرة تعبدته ، وقد لقب عبد الرحمن بن

(١) الحلية ج ٥ ص ٣٨١ .

(٢) في التصوف الاسلاي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلاء عفيفي ص ٤٧ .

(٣) قال الله تعالى : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » سورة المائدة آية رقم ٨٢ .

(٤) الحضارة الاسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية (فون كيرمر) ترجمة مصطفى

أبي عمار الجشحي المكي بالقس لعبادة^(١)، وكان المتعبدون من المسلمين يسعون للقاء الرهبان كما يسمى الرهبان للقائهم ؛ يتبادلون الحكمة وطرق المجاهدة وتحفل كتب الأدب العربي مثل الحيوان والبيان والتبيين والكمال والعقد الفريد وعيون الأخبار والأمالى بقصص لقاء أحد الفريدين للآخر، ويذكر الكامل أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة فقال أحدهما للآخر : ألا نذهب لزيارة الحسن ؟ فإن حياته تشبه حياة المسيح . ولقد كان لشخصية المسيح أثر واضح على المتصوفة المسلمين أتى عن طريق دراستهم لحياته وللأنجيل ، وعن طريق ما كان بين العرب والنصارى من صلات في الحياة الجاهلية والإسلام^(٢) .

وما أن ابتدأ القرن الهجري الثاني حتى أخذ الطابع العام للمتعبدين يتخذ مفهوماً يختلف إلى حد ما عن المفهوم الذي اتخذته في القرن الأول ؛ فبعد أن كان هذا الطابع تديناً وعكوفاً على العبادة في القرن الأول واستعمالاً لكلمة الزهد في مدلولها اللغوي وهو الانصراف عن متع الدنيا وزخرفها ؛ أصبح في القرن الثاني طهارة نفس ونقاء قلب وإخلاصاً لله وبذلك أصبح المظهر التعبدى في المرتبة الثانية بعد أن كان في المرتبة الأولى ؛ قال شقيق : « تعرف تقوى الرجل في ثلاثة أشياء في أخذه ومنعه وكلامه^(٣) » ويقول إبراهيم بن أدهم : « لم ينبل عندنا من نبل بالحج والجهاد إنما نبل من كان يعقل ما يدخل جوفه يعنى الرغيفين من حلة^(٤) » ، وابتدأ الزهد بهذا المفهوم الجديد يستعمل في معناه الاصطلاحي المعروف (Asceticism) أى بمعنى الانصراف عن الدنيا والاقبال على العبادة ورياضة النفس وتهذيبها ومحاربة رغباتها بالخلوة والسياسة والصوم وقلة الطعام وكثرة الذكر... إلخ ولذلك يقول مالك بن دينار « الناس يقولون مالك بن دينار زاهد ، إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذى أثنى الدنيا فتركها^(٥) » .

(١) الطور والتجديد لشوقي ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) الحياة الروحية في الاسلام لمحمد مصطفى حلمي ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) الرسالة للقشيري ص ١٣ .

(٤) صفة الصفوة لابن الجوزي ج ٤ ص ١٢٩ .

(٥) حلية الأولياء للأصفهاني ج ٥ ص ٣٣١ .

وقد أصبح الزهد في القرن الثاني حركة ظاهرة انخرط في سلكها كثيرون من المسلمين، فلبسوا المسوح وتجردوا عن العلائق وساحوا في الأرض « كأنهم يفتشون عن حاجة فلا يجدونها أو كأن نزع النفس اللاهوتية الفلسفية الحائرة المتوثبة قد وجدت دواءها في هذه الرحلات الطويلة العديدة التي تكاد لا تنتهي ^(١) ». ومن الأعمال التي آثرها الزهاد في هذا القرن الرابطة في الثغور تطوعاً منهم حملاً على أنفسهم وترويضاً لها فكانوا يقيمون في هذه الثغور مادامت مخوفة ، وعن هذا الطريق نشأت فكرة الرباط عند الصوفية المتأخرين . ولتميز الزهاد في هذا القرن تميزاً ظاهراً عن بقية الجماعة الإسلامية واتخاذهم أزياء خاصة بهم سموها صوفية ، لأنهم كانوا يتخذون لباسهم من الصوف « فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا؛ اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والتصوفة ^(٢) » .

وقد طبع الزهد في القرن الثاني بطابع التوكل والرضا فقد عمد الزهاد الى دخول البادية في سياحاتهم متجردين بلا زاد ولا ماء على سبيل التوكل ، راضين بما يهب الله لهم من الرفق ، وبما ينزل بهم كذلك من حرمان ، وتباروا في هذا المضمار حتى أصبح كل واحد منهم ذا طريقة خاصة به في التوكل ؛ فيحكي صاحب الحلية أن شقيقاً البلخي له مذهب في التوكل ^(٣) وفي ترجمته التي أوردها له صاحب الوفيات « له لسان في التوكل . حسن الكلام فيه صاحب إبراهيم بن أدهم وأخذ عنه الطريق وهو أستاذ حاتم الأصم ^(٤) » وهذا يفيدنا أن الزهد في القرن الثاني أصبح يتلقى عن الأساتذة ، ولم يعد طريقة شخصية في العبادة . ويبحث أبو نواس في إحدى زهدياته على التقوى بادئاً بالتوكل فيقول :

فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْ وَتَتَّقُوا تَمَسَّكَ ^(٥)

(١) نظرات في فلسفة العرب لجور عبد النور ص ٢٣١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٢٢٨ .

(٣) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٨٣ .

(٤) وفيات الأعيان ج ١ ص ٢٨٣ .

(٥) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٧٨ .

ويقول الفضيل بن عياض « أصل الزهد الرضى عن الله عز وجل ^(١) » ويقول عبد الواحد ابن زيد : « الرضا باب الله الأعظم وجنة الدنيا ومستراح العابدين ^(٢) » ، وقد مهد التوكل والرضا في هذا القرن تمهيداً طبيعياً لظهور الحب الإلهى فى القرن الثالث ؛ فإن المبالغة فى التوكل والرضا استتبع الحب ، وهو تطور طبيعى سار فيه التصوف الإسلامى بين القرنين الثانى والثالث . يقول رجل لقيه إبراهيم بن أدهم بالإسكندرية « إن الزاهدين فى الدنيا قد اتخذوا الرضا عن الله لباساً وحبه دثاراً والأثرة له شعاراً ^(٣) » .

وقد ازداد تأثير الزهد فى هذا القرن بالمؤثرات الأجنبية ؛ فمالك بن دينار يكثر من الرواية عن المسيح والتوراة ويذكر لبس السوح ويحكى عن بعض الرهبان ^(٤) ، ويقول « قرأت فى التوراة ابن آدم لا تعجز أن تقوم بين يدي فى صلاتك باكياً فأنى أنا الذى اقتربت لقلبك وبالغيب رأيت نوري ^(٥) » ويقول « كنت مولعاً بالكتب أنظر فيها فدخلت ديراً من الديارات لىالى الحجاج فأخرجوا كتاباً من كتبهم فنظرت فيه ^(٦) » ويروى صاحب محاضرة الأبرار محادثة بين عبد الواحد بن زيد وأحد الرهبان ^(٧) . ويقول عبد الله بن المبارك « قلت لبعض الرهبان متى عيدكم ؟ فقال : يوم لا نعصى الله تعالى فيه فذلك اليوم عيدنا ^(٨) » و « قال قثم الزاهد : رأيت راهباً على باب بيت المقدس كأنواله قفلت له أوصنى ^(٩) » ، ويبدو أن لبس الصوف على أنه شعار للزهاد — بعد أن كان لا يعنى أكثر من أنه نوع من الأنسجة قليلة التكاليف — كان أثراً من آثار المسيحية ؛ فقد لوحظ فيه أن المسيح اتخذ شعاره

(١) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ٣/ب مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ تمور وعيون الأخبار لابن قتيبة المجلد الثانى ص ٣٥٧ ط دار الكتب .

(٢) حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٦ .

(٣) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ١/٦ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ تمور .

(٤) ترجمة مالك بن دينار فى آخر الجزء الثانى من حلية الأولياء .

(٥) حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٥٩ .

(٦) حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٧٥ .

(٧) محاضرة الأبرار لابن عربى ج ١ ص ١٦٩ .

(٨) الكشكول ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٩) الكشكول ج ١ ص ٣٧ .

وأن الرهبان اقتدوا بالسيح في ذلك « قدم حماد بن أبي سليمان البصرة فجاءه فرقد السنجي وعليه ثوب صوف فقال له حماد : ضع عنك نصرانيتك هذه ^(١) » .

ويبدو أن صلة ليست ضعيفة قامت في هذا القرن بين حركة الزهد القوية التي انتهت إلى بدوز التصوف في أواخر القرن وبين التشيع ؛ فمعروف الكرخي « أسلم على يد علي بن موسى الرضا ، وكان بعد إسلامه يحجبه فازدحم الشيعة يوما على باب علي بن موسى الرضا فكسروا ضلع معروف فمات ودفن بينداد رحمة الله عليه ^(٢) » ومعروف هذا هو الذي عرف التصوف بقوله « الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق ^(٣) » وتوفي سنة ٢٠٠ هـ . ولكن آثار التشيع لم يظهر منها إلا القليل في هذا القرن ، وكان لابد أن ينتفضي القرن الثاني ويبدأ الثالث ، حتى تظهر الصلة الواضحة بين التصوف والتشيع .

ويذهب O'leary إلى أن القرن الثاني شهد تأثيراً بوذياً على الحياة الروحية فيه وأن هذا الأثر قد تجلى في حياة إبراهيم بن أدهم ؛ فيقول : « هناك إضافة عجيبة إلى تاريخ النفوذ البوذي في الإسلام في حياة القديس أبي إسحق إبراهيم بن أدهم الذي مات بين سنتي ٧٧٦ و ٧٨٣ م (توفي سنة ١٦٢ هـ) وكان القديس ذا شهرة في انقطاعه للعبادة ، وهو من نوع غير معروف في عصور الإسلام الأولى ، ولكن البحث الدقيق في سيرته الشخصية يؤدي إلى أنها رواية إسلامية لحياة « كوتامابوذا » ، ويبدو أنه من المعقول أن نفرض أن هذه الرواية جاءت إلى أيدي المسلمين عن طريق مرو ، حيث وجد نفوذ بوذي قوى ، ويمكن أن تكون هذه الرواية جاءت إلى البيئات الإسلامية في العصر العباسي الأول ^(٤) » ولكن حياة إبراهيم بن أدهم من النموض والاضطراب — وخاصة قبل خروجه من بلخ — بحيث لا يصح أن تتخذ مقدمات قطعية تبني عليها نتائج علمية .

(١) حلية الأولياء ج ٤ ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٢) طبقات المصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي و ١٤ / ب .

(٣) صفة الصفة ج ٤ ص ١٣١ .

(٤) O'Leary : How Greek Science Passed to The Arabs : P. (٤)

وفي أواخر القرن الثاني بدأت أقوال الزهاد تدق وتعمق وتجنح بعض الشيء إلى النواحي النفسية ؛ فقد تقدم تعريف الكرخي للتصوف وهو أنه « الأخذ بالحقائق ^(١) » كما تقدم كلام كثير من الزهاد في التوكل والرضا، وبيان مالك بن دينار حقيقة الزهد وهو أنه ليس عنده وإنما هو عند عمر بن عبد العزيز الذي أقبلت عليه الدنيا فزهدي فيها ؛ أما الزهد فيما ليس موجوداً فليس زهداً في نظره ، وتقدم كذلك أن مبالغتهم في التوكل والرضا انتهت بهم إلى الكلام في المحبة ، ولعبد الواحد بن زيد كلام صريح في تطور الرضا إلى المحبة قال « ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا وهو رأس المحبة ^(٢) » و « سأل رجل فضيل بن عياض فقال : يا أبا علي متى يبلغ الرجل غايته من حب الله تعالى ؟ فقال له الفضيل : إذا كان عطاؤه ومنعه أياك عندك سواء فقد بلغت الغاية من حبه ^(٣) » وقد طبع التصوف في القرن الثالث بالحب الإلهي الذي كانت هذه الأقوال بمثابة الأسس فيه وهكذا شهدت أخريات القرن الثاني البذور الأولى للتصوف الإسلامي . ولا يأتي القرن الثالث إلا ويصبح التصوف بمعناه الخاص وهو أنه رياضة روحية تهدف إلى الوصول إلى الله والاتحاد به (= Mysticism) مذهباً واضح المعالم معروف الحدود ، فقد استتبع الحب الإلهي الذي كان الطابع العام لتصوف القرن الثالث « الفناء » في المحبوب ، وترتب على الفناء « الاتحاد » بذلك المحبوب ، أو مشاهدته ، و « البقاء » به . وأخذت المذاهب الصوفية المختلفة تظهر في القرن الثالث نتيجة القول « بالفناء » الذي ترتب على الحب « والواقع أن أهل الحقيقة تكلموا جميعاً في الحب ، لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعاً في الثواب وخوفاً من العقاب ، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه ، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب ^(٤) » .

بدأ القرن الثالث بمذهب « الحب الإلهي » وانتهى « بالاتحاد » و « وحدة

(١) الرسالة للقشيري ص ١٢٧ .

(٢) حلية الأولياء ج ٦ ص ١٦٣ .

(٣) حلية الأولياء ج ٨ ص ١١٣ .

(٤) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق زكي مبارك ج ١ ص ٣٨٧ .

الأديان» على يد الحلاج من متصوفة القرن الثالث . وقد مر هذا التطور في سلسلة متتابعة الحلقات تفضي الواحدة منها إلى ما بعدها، فقد كان للحب الألهي عند متصوفة هذا القرن مفهوم يختلف عن المفهوم الذي كان له عند زهاد القرن الثاني فبعد أن كان رضا وتسليماً وتقبلاً لكل ما يقضى به الله حتى يكون منعه وإعطائه عند عبده سواء ، أصبح تجربة نفسية عاطفية تقوم على انجذاب الروح الى المحبوب والاتصال به والتمتع بمشاهدة جماله وجلاله . وهي حال لا تدرك إلا بالذوق ولا تنال إلا بالرياضات وبذل الجهود المتصل من أصحاب الاستعدادات ويلاحظ « أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراساتهم لها بلغت شأواً بعيداً في القرن الثالث للهجرة ؛ حتى إن أحدهم وهو المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣هـ وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبيه ؛ كما تحدث عن اتحاد الحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد^(١) .

ومنذ منتصف القرن بدأ الكلام عن فناء الحب في المحبوب وبقائه فيه ، ولأبي سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٨٦هـ عناية خاصة بهذا الموضوع ، وقد قيل « إنه أول من تكلم عن الفناء والبقاء^(٢) » وقد كان في أول أمره فناء عن الحواس أثناء مشاهدة الحق ، بمعنى أن الصوفي أثناء تأمله يفقد حسه بما يحيط به من محسوسات استغراقاً في هذا التأمل ؛ قال السراج في تعريفه « وهو ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ثم يذهب عن ذهابه والذهاب عن الذهاب هذا ما لا نهاية له ... يعني قد غابت المحاضر ، وتلفت الأشياء ، فليس يوجد شيء لا يحس^(٣) » ولكن الفناء عند الصوفية لم يلبث أن تطور إلى حالة غير الفناء عن الحواس ، فأصبح حالة يفقد الصوفي فيها وعيه فقداناً تاماً ، وبذلك أصبح قريب الشبه بالحالة الصوفية

(١) ابن الفارسي والحب الإلهي محمد مصطفى حلمي ص ٩٧ — ٩٨ .

(٢) Reading From The mystics of Islam P. 29

(٣) اللع ص ١٥٣ .

المعروفة في البوذية باسم « النيرفانا Nirvana » لولا ما بينها من فروق دقيقة^(١) .
 « الواقع أن القشيري لا يقصد بما يسمى « الاستهلاك في وجود الحق » سوى
 فناء الصوفي عن فكره وإرادته بالتأمل في وجود الحق ، واستهلاكه في ذلك
 استهلاكاً لاوعى فيه^(٢) . وللصوفية في تحقيق حالة الفناء على أكمل وجه شروط
 قاسية ، من شأنها أن تقطع الغاني عن كل ماسوى الله ، فلا بد أن يفنى عن نفسه
 كما يفنى عن إرادته وتفكيره ، ويفنى كذلك عن فئائه وعن رؤيته للحق سبحانه
 « يا عبد رؤيتك للرؤية غيبة ، يا عبد غيبتك عن رؤية الرؤية رؤية^(٣) » .

وقد كانت هذه الحالة الصوفية الغريبة — حالة الفناء — أساساً لكثير من
 المعاني والأحوال الصوفية ؛ فهي الحالة التي يطعمون أثناءها على عالم يختلف تماماً عن
 عالمنا الحسى ، عالم كله جمال وجلال ونورانية لا تحده حدود ولا تقيد قيود ، فهم يشهدون
 في هذه الحالة جلال الله سبحانه ، ويشعرون بالصلة الوصلة بينهم وبينه صلة تبلغهم
 مرتبة « الاتحاد » به ؛ بل يشعرون أن الحق سبحانه في وحدة مع الأشياء والموجودات ،
 وأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة ؛ فيهتف أحدهم « أنا الحق » . ومثل هذه
 الكلمات الجريئة هي ما عبر عنه الصوفية باسم « الشطحات » ، والتي كان لأبي يزيد
 البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ فضل إذاعتها والجهربها ، وقد قيل عن أبي يزيد إنه
 « كان له تأثير كبير على تطور التصوف نحو مذهب وحدة الوجود^(٢) » .

وحالة الكشف التي يباشرها الصوفية أثناء فنائهم في الله حالة معرفة بكل
 ما في الكلمة من معنى ؛ بل هي عندهم الطريق الصحيح إلى المعرفة ، وهم لذلك يقولون
 تعويلاً كبيراً على القلب من معرفة الله تعالى ؛ بينما يطرحون في هذا المضمار العقل بمقدماته

(١) بين الأستاذ نيكلسون فرق ما بين الفناء والنيرفانا في اختصار أثناء كلامه عن حالة
 الفناء الصوفية بقوله وهي تختلف عن النيرفانا فالنيرفانا زوال للشخصية لاغير وأما « الفناء » فهو
 تلاشي الصوفي عن وجوده الحسى ويستلزم ذلك الفناء « البقاء » أو الاتحاد بالحياة الربانية .
 ومن هذا نعلم أن النيرفانا حالة سلبية لاغير بينما يقوم الفناء على السلبية بالنسبة لحضور الحس
 والإيجابية بالنسبة للاتصال بالحياة الربانية . فالغاني باق في الله وصاحب النيرفانا فان عن نفسه غير
 باق في شيء . (راجع الصوفية في الإسلام « نيكلسون » ترجمة شريفة ٦٣ ، ٦٤ ، ١٣٩
 والصفحة الأخيرة هي التي تقات منها النص المذكور هنا) .

(٢) في الدوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ١٠١ .

(٣) المواقف والمحاطبات للنفرى مخاطبة رقم ٣٣ ص ١٨٨ .

المنطقية الحالية من الذوق الذى من شأنه عدم الخضوع للصيغ المنطقية؛ فهم يعرفون الله لأن الله عرفهم ذاته منحة منه وتسكراً، لأنهم فكروا وقدموا المقدسات ورتبوا عليها نتائجها، فهم يعرفون الله بالله، أما غيرهم فيحاول معرفة الله بعقله. وقد تكون حيرتهم في الله معرفة في حين لا يعترف العقل بأن الحيرة معرفة، يقول دوانتون «عرفت ربى ربى ولولا ربى ما عرفت ربى» ويقول «أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه» ويقول «معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى، يحتملك ويحلم عنك تحلقاً بأخلاق الله عز وجل^(١)» ولذى النون كلام مفصل في المعرفة.

ولعرفة صوفية القرن الثالث بالله تكلموا في ذاته وصفاته وأسمائه، ولهم في ذلك كلام أشبه ما يكون بتقسيمات «التكلمين»؛ فقد عرفوا التوحيد، وخاضوا في الأسماء، والصفات، والنبوة والرسالة، والولاية والعرش، والجنة والنار؛ كتكلموا في الإرادة، والقدرة، وغير ذلك من المسائل الكلامية. ولأبى يزيد البسطامى كلام طويل في الذات والاسم والصفة، مما يدل على أن هذا القرن شهد البذور الأولى لكل النزعات والآراء الصوفية التى جددت فيما بعد. والحق أن النصف الثانى من هذا القرن كان خصباً نشاطاً؛ فهو الذى تبلورت فيه كل هذه المذاهب والآراء، بينما ظل النصف الأول من القرن يسبح هادئاً في نور «الحب الإلهى». ورد جماعة على أبى يزيد البسطامى فقالوا «يا أبى يزيد: كنا نسمع كلام ذى النون وأبى سليمان، وننتفع به، ومنذ سمعنا كلامك تبشرنا، وتركنا كلامهما. فقال: نعم القوم تكلموا من بحر صفاء الأحوال، وأنا أتكلم من بحر صفاء المنه، فتكلموا ممزوجاً، وأتكلّم صرفاً، كم بين من يقول: أنا وأنت، وبين من يقول: أنت أنت^(٢)؟» ولم يزل أبو يزيد يتكلم من بحر صفاء المنه — كما يقول — حتى جاء الجنيد فأرسي القواعد لمذاهب التصوف وشرحها، وتكلم فيها كلام المتمكن، ومهدّها تمهيداً حسناً لتلاميذه ومريديه؛ فقد «تطورت المذاهب الصوفية ونظمت على يدى الجنيد^(٣)» الذى توفى في أواخر القرن، ولذلك استحق أن يطلق عليه لقب «سيد الطائفة».

(١) النصوص الثلاثة المذكورة لدى النون منقولة عن الرسالة للقشيري ص ١٤٢.

(٢) شطحات الصوفية ص ٧٩.

(٣) Reading From The Mystics of Islam P: 34.

وإذا كانت المذاهب الصوفية في القرن الثالث تدين للجديد بالتنظيم فإنها تدين للحلاج بما هو أكثر من التنظيم؛ فقد استطاع بشخصيته القوية، ومنطقه الجريء، وكلماته الصريحة، وإطلاعه الواسع، أن يوسع من هذه المذاهب، وأن يعدد من مسائلها، وأن يربط بين هذه المسائل ربطاً واضحاً بدأ به طوراً جديداً في التصوف الإسلامي، وهو طور يمكن أن نسميه «فلسفة التصوف».

تناول الحلاج مسألة «الحب الإلهي» فنفت فيها من حرارته، وتكلم فيها كلاماً يعجز صوفية عصره عنه، فقد كان ينادى في الناس ويقول: يا أهل الإسلام أغيثوني فلا هو يأخذني (أى الله سبحانه) ولا هو يتركني ونفسي فأتيني بها، وهذا دلال لا أطبقه. وهو بذلك يجعل من حبه لله موضوعاً يمكن أن يتناوله الناس بالسلام، بعد أن كان شيئاً خاصاً بين الصوفى وربّه. وقد ترك الحلاج «في مسألة المحبة وما يتصل بها ثروة خصبه استغلها الصوفية في العصور التي جاءت بعده استغلالاً قوياً»^(١).

وفي كلام الحلاج عن الاتحاد لا يكتفى بما اكتفى به صوفية عصره؛ فهو يتكلم عن عنصر لاهوتي وآخر ناسوتي يتم بينهما هذا الاتحاد، ويستعمل لفظي اللاهوت والناسوت بكل جرأة، وهو أيضاً يتناول طبيعة هذا الاتحاد؛ فيتكلم عما إذا كان فيه امتزاج بين العناصر أم أن هذا الاتحاد يتم في حين يبقى كل من عنصريه محتفظاً بماهيته^(٢). ويبدو أن الحلاج كان يرى أن مسألة الاتحاد يمكن أن تتسع دائرتها فتكون بين محب ومحبوب ولو كانوا إنسانين، وهو يكتب بهذا المعنى إلى بعض الأصدقاء من الصوفية. والحلاج بذلك يمثل سعة التفكير وعمقه تمثيلاً واضحاً، وله في الاتحاد كلام غير واضح الدلالة، وقد فهمه كثيرون من معاصريه ومن الباحثين الحديثين على أنه قول بالحلول، بالإضافة إلى نصوصه الصريحة في هذا المذهب الأخير.

(١) ابن الفارض والحب الإلهي محمد مصطفى حلمي ص ٩٨.

(٢) الحلاج متأثر في ذلك بالمسيحية التي اختلفت فرقها حول طبيعة اتحاد العنصرين اللاهوتي والناسوتي في المسيح. راجع في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام (دى بور) ترجمة ط لجنة التأليف الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م ص ١٧ والموضوع أكثر تفصيلاً في الملل والنحل للشمسستاني.

والحلاج أول من تكلم عن فكرة « النور الحمدي » ، وهي الفكرة التي عبر عنها فيما بعد « بالكلمة » تارة و « بالإنسان الكمال » تارة أخرى . فهو يرى أن أول ما خلق الله سبحانه نور الأنوار ، وهو نور محمد ، ومن هذا النور خلق الموجودات جميعاً . وهذا النور أزل قديم سبق الموجودات فمحمد من حيث هو نور أزل قديم سبق كل موجود ، ومن حيث هو رسول إنسان محدث ختم الله به الأنبياء ، « وليس في الأنوار نور أنور ، وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ؛ لأنه كان قبل الأمم ^(١) » .

ويعتبر الحلاج أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين ؛ فهو يروى أن هذه الأديان وإن اختلفت في الظاهر فهي متفقة بحسب الحقيقة ؛ لأنها تدور حول حقيقة واحدة ، وأن هذا الاختلاف من إرادة الله سبحانه ليشغل بكل دين طائفة من الناس ؛ فالأديان أصل واحد له شعب متعددة « ولا شك في أن التصوف دخل في أثناء القرن الثالث في دور جديد ؛ فإن روح الزهد والرضا التي احتفظت بقوتها إلى حد ما قد طغت عليها اتجاهات جديدة في البحوث النظرية ^(٢) » .

ولقد كانت الحركة الصوفية قوية في القرن الثالث ، حتى إن هذا القرن يمكن أن يعتبر « مرحلة الشباب » بالنسبة للتصوف الإسلامي ، وستتبعه في القرنين الرابع والخامس مرحلة « الاكتمال » التي زادت فيها قوته ، ونضج ما كان يسود جوه من أفكار ، وتعقبها « الشيخوخة » بتجربتها العميقة في القرنين السادس والسابع . فتأخذ للمذاهب الصوفية شكلها النهائي ، وتقف عن التطور ، انتظاراً للفناء الذي ساد ما بعد ذلك من قرون .

ولعل من أسباب قوة الحركة الصوفية في هذا القرن طغيان النفوذ الأجنبي فيه على الحياة الإسلامية جملة ؛ فقد زال نفوذ الخلفاء ، وأصبحوا دمي تحركها العناصر الأجنبية ، ونضجت الأفكار الطارئة ، والتي بدأ نفوذها يقوى منذ عصر الترجمة في أخريات القرن الثاني ، وبدأت آثار النفوذ الأجنبي في الظهور في كل مرافق

(١) الطواسين ص ١١ .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيف ص ٧٠ - ٧١ .

الحياة الإسلامية منذ منتصف القرن الثالث . « وتقبل الإسلام للأفكار الأجنبية قد اعترف به كل باحث حر وماتاريخ الصوفية إلا مثل واحد للقاعدة العامة^(١) . »

وقد ظلت الصلة التقليدية بين زهاد المسلمين والمسيحية كما هي في هذا القرن؛ فاقبل الصوفية بالرهبان اتصال سلفهم بهم ، وتبادلوا الكلام في الدنيا ، والنفوس ، والمجاهدة ، والرياضة ، وقاموا بسياحاتهم في الصحارى سوا ، وأخذ الصوفية المسلمون يقصدون بيت المقدس كما يقصدون مكة ، ويتلقون الموعظة والحكمة من أفواه الرهبان . روى عن إبراهيم الخواص أنه قال : « دخلت البادية مرة ، فرأيت نصرانياً على وسطه زنار ، فسألني الصعبة ، فشدنا سبعة أيام ، ثم قال لي : ياراهب الحنيفية : هات ما عندك من الأنسباط فقد جعنا . . . إلخ^(٢) » . وقد نقل صوفية المسلمين عن المسيح فيما نقلوا نصوصاً في الحب الإلهي تحبذه ، وتبحث عليه ، وتجعل من مجرد العبادة خوفاً من النار أو طمعاً في الجنة مستوى أدنى من العلاقة بين العبد وربّه ؛ في حين تجعل الحب الذي لا يتأثر بجنة أو نار هو العلاقة السامية التي يجب أن يسير الناس جميعاً عليها . روى أن المسيح مر على جماعة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية . فقال : ما أنتم ؟ قالوا نحن عباد . قال : لأي شيء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار نخفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم ؛ فقال : لأي شيء تعبدتم ؟ قالوا : شوقنا الله إلى الجنان ، وما أعد فيها لأولياؤه ، فنحن نرجو ذلك . فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتهم . ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن المحبون لله . لم نعبد خوفاً من ناره ، ولا شوقاً إلى جنته ، ولكن حباً له ، وتعظيماً لجلاله . فقال : أنتم أولياء الله حقاً ؛ معكم أمرت أن أقيم . فأقام بين أظهرهم^(٣) . والرواية عن المسيح في هذا الباب كثيرة في كتب الصوفية ، ويكفي أن نعلم أن صوفياً من صوفية القرن الثالث كتب بحثاً في المحبة هو أشبه ما يكون برسالة — كما تقدم — ذلك الصوفي هو الحارث

(١) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٢٤ .

(٢) روض الرياحين في حكايات الصالحين ص ٧٠ .

(٣) قوت القلوب لأبي طالب المكي ج ٣ ص ٨٢ .

ابن أسد المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، والذي ولد في البصرة « وتعلم في بغداد حيث حصل كثيراً من علوم الدين ، والفلسفة ، والتصوف ، وكان له بعض الاتصال بتعاليم المسيحية واليهودية^(١) » ، وقد عزا بعض الباحثين نذور الصمت ، والتبتل ، ولبس الصوف ، في حياة المتصوفة الساميين إلى تأثير مسيحي . كما أخذ الحلاج كلمتي « اللاهوت » و « الناسوت » عن المسيحية .

ومن القائلين بوجود أثر بوذى في التصوف الإسلامى نيكلسون ؛ فهو يرى أن أبازيد البسطامى « هو الذى أدخل بعض الأفكار الشرقية في التصوف ، ففكرة الفناء التى يعتبر هو أول من تكلم فيها كلاماً واضحاً ترجع إلى أصل هندي بوذى ، وقد أخذها عن شيخه أبى على السندى^(٢) » .

أما العنصر التيوسوفى (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامى فيرى نيكلسون أنه كان يونانياً ، « ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر للفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامى أن نظرية « المعرفة » فيه ظهرت في غربى آسيا ومصر ؛ في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقاباً طويلة ، وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربى^(٣) . وهو يقصد بذلك المتصوف المشهور ذا النون المصرى الذى « تقلد علم الباطن ، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة^(٤) » وهو أول متصوف بحث مسألة « المعرفة » بحثاً نظرياً ؛ وقد قيل إنه أول من تكلم في مصر عن الأحوال والمقامات واعتبره البعض رأس للطائفة ، وقد نال منزلة سامية في عصره ؛ بعد أن قبض عليه التوكل وأحضره إلى بغداد مقيداً . ثم أطلقه ، وكرمه ، وكان يمتدحه إذا ذكر عنده .

وعلى الرغم من أن التصوف الإسلامى تعرض لتأثير أجنبي في القرن الثالث أكثر مما تعرض في القرنين السابقين ، وعلى الرغم مما كثر فيه من المذاهب والآراء ، وما حفل به من البحوث ، فإن صوفية هذا القرن « بذلوا ما وسعهم من جهد للتوفيق

(١) Reading From The Mystics of Islam P. 14 .

(٢) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٢٢ .

(٣) في التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا غفنى ص ٧٣ - ٨٤ .

(٤) أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٢٧ .

بين تصوفهم وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساساً لجميع أفعالهم وأفعالهم^(١) . قال أحمد بن أبي الحواري: « من عمل عملاً بلا اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فباطل عمله^(٢) » ويقول أبو يزيد « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغفروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر ، والنهي ، وحفظ الحدود ، وأداء الشريعة^(٣) » .

تلك هي أهم النواحي التي أمدت التصوف الإسلامي بعناصره في القرن الثالث . وليس يعني هذا أن كل مصدر للتصوف الإسلامي قد عرف ؛ فإن الخروج بفكرة واضحة عن هذا الموضوع أكثر صعوبة مما يبدو لأول وهلة . ولم يكن من همي في هذه الصفحات تحليل التصوف في القرون الثلاثة إلى عناصره ؛ فذلك عمل شاق طويل يقصد لذاته ، ولا يعالج ضمن التمهيد للبحوث الأخرى ، وإنما قصدت أن أقدم عرضاً لتطور التصوف في هذه القرون . ومن التلخيصات الحسنة في هذا الموضوع ما قدمه العلامة نيكلسون ؛ الذي ركز تطور التصوف في القرون الهجرية الثلاثة الأولى في تسع نقاط هي :

١ — أن التصوف بمعنى الانقطاع إلى الله ، والعزلة عن كل ماسواه ، كان نتيجة طبيعية لزرعة الزهد التي ظهرت قوية في الإسلام أثناء حكم الدولة الأموية .
٢ — أن حركة الزهد هذه لم تكن بمعزل عن المؤثرات المسيحية ، وإن كانت في مجملها نتيجة للتعاليم الإسلامية ؛ فالتصوف الذي ظهر عنها كان إسلامياً في جوهره .

٣ — ولكن ظهر في نهاية القرن الثاني الهجري تيار فكري جديد ؛ كان له أثره في التصوف الإسلامي ، وهذا التيار الفكري غير الإسلامي واضح كل الوضوح في أقوال معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) .

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٢٧ .

(٢) الرسالة للقسري ص ١٧ .

(٣) نفس المرجع ص ١٤ .

٤ — تطورت هذه الأفكار تطوراً عظيماً ، وأصبحت العنصر الفعال في التصوف في النصف الأول من القرن الثالث .

٥ — وكان ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) أكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي ، وطبعته بطابعه الدائم .

٦ — إن الظروف التاريخية التي ظهر فيها هذا النوع الجديد من التصوف تحملنا على الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المصدر الذي استمد منه .

٧ — يجب البحث عن هذا المصدر في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وفي المذهب الغنوصي ^(١) .

٨ — ولكن بينما كان العنصر التيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي يونانياً ، كانت الأفكار المتطرفة في مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية . أعنى الأفكار التي أدخلها إلى التصوف أبو يزيد البسطامي . أما كلام الصوفية في القناء فالمرجح أنه مستند إلى مذهب النيرفانا البوذية .

٩ — أصبح التصوف مذهباً منظماً أثناء الجزء الأخير من القرن الثالث ، وصار للصوفية أساتذة ، وتلاميذ ، وقواعد للسلوك ^(٢) .

ولم يطلق اسم « التصوف » على الحياة الروحية في الإسلام منذ نشأتها ، ولكن تسمية استحدثت في أواخر القرن الثاني للهجرة ^(٣) . ويظهر أن تاريخ

(١) الغنوصية Gnosticism مذهب ديني فلسفي يرى إلى التوفيق بين العقائد المختلفة التي كانت مستقلة بعضها عن بعض وبقي هذا المذهب جنباً إلى جنب مع المسيحية الأصلية حين كانت تبلور في شكل الكنيسة الكاثوليكية القديمة وقد ظهر على هذا المذهب كثير من آثار المسيحية . وقد نشأ في أوائل القرن الثاني للميلاد وبلغ ذروته في الربع الثالث من هذا القرن ثم أخذ في الاضمحلال .

(راجع دائرة المعارف البريطانية مادة Gnosticism ج ١٠ ص ٤٥٢ الطبعة الرابعة عشرة) .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي الملا عفيفي ص ٢٦-٢٧ .

(٣) تلبس لبليس لابن الجوزي ص ١٦٣ والرسالة للقسري ص ٧-٨ والقدمة لابن خلدون ص ٣٢٨ .

ظهورها قد اقترن بطور جديد من أطوار التصوف الإسلامى ؛ فقد تقدم أن أخبار القرن الهجرى الثانى شهدت البذور الأولى للتصوف الإسلامى . « ولكن مهما يكن من الغموض الذى يحيط بأصل كلمة « التصوف » فإن من الظاهر أن استعمالها قد شاع آخر القرن الثانى الهجرى ، أى فى عصر الانتقال من دور الزهد إلى دور التصوف الحقيقى ، وأنها كانت بظهورها علامة على مرحلة خاصة من مراحل تطور التصوف^(١) » . ويقول ابن تيمية فى كلامه على المؤلفين فى التصوف : « ثم إن المتأخرين على صنفين : منهم من ذكر زهد المتقدمين والمتأخرين كأبى نعيم فى الحلية ، وأبى الفرج فى صفوة الصفوة (كذا : والصحيح صفة الصفوة) ومنهم من أقصر على ذكر المتأخرين من حين حدث اسم الصوفية ؛ كما فعل أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية ، وصاحبه أبو القاسم القشيرى فى رسالته^(٢) » وهذا كلام صريح فى أن اسم « التصوف » و « الصوفية » إنما خصص بأصحاب المجاهدات والرياضات من المقبلين على العبادة فى آخر القرن الثانى ؛ فإن السلمى يبدأ الطبقة الأولى فى كتابه الذى ذكره ابن تيمية بالفضيل ابن عياض المتوفى سنة ١٨٧ هـ ، ويثنى بإبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦٢ هـ والذى بدأ به القشيرى فى رسالته . ومنذ منتصف القرن الثانى أخذت التسمية الجديدة للحياة الروحية الإسلامية « التصوف » فى الدوران ، كما أطلق على أفرادها اسم الصوفية . ويدكرون أن أول من أطلق عليه اسم « الصوفى » أبو هاشم الصوفى المسمى « فديماً^(٣) » والذى يقول عنه سفيان الثورى : « لولا أبو هاشم الصوفى ما تعلمت دقائق الرباء^(٤) » ولكن « حتى » يرى أن أول من سبى بهذا الاسم هو جابر بن حيان الكحال ، الذى كان له مبدأ خاص فى الزهد^(٥) . وأياما كان فإن كلا الرجلين من أحياء منتصف القرن الثانى الهجرى .

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى البلا عفيفى ص ٦٨ .

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٣) له ترجمة فى كتاب حلية الأولياء ج ١٠ ص ١١٢ .

(٤) اللع ص ٢٢ .

(٥) تاريخ العرب (فيليب حتى) ترجمة مبروك نافع المجلد الثانى ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

والتصوف في الأصل مصدر تصوف أى لبس الصوف^(١)؛ لأن لبس الصوف كان علم الزهادة والتقوى منذ القدم ؛ فقد كان لباس موسى^(٢) ، وعيسى^(٣) ، والمتحفين^(٤) في الجاهلية ، ويقول ابن عمر : « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة فأتاه قوم من قبل المغرب عليهم ثياب الصوف^(٥) » وعن سلمان الفارسي قال : « جاء المؤلف قلوبهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عينة بن حصن ، والأقرع بن حابس وذوهم فقالوا : يا رسول الله إنك لو جلست في صدر المسجد ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم — يعنون أباذر ، وسلمان ، وفقراء المسلمين ، وكان عليهم جباب الصوف لم يكن عندهم غيرها — جلسنا إليك^(٦) » وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « براءة من الكبر لبوس الصوف^(٧) » ، وقال الحسن : « والله لقد أدركت سبعين بديراً أكثر لباسهم الصوف^(٨) » ويعمل السراج الطوسي نسبة التصوف إلى الصوف بقوله : « لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام ، والصديقين ، وشعار المساكين المتنسكين^(٩) » ، ولذلك يقول مالك بن دينار « يا قارىء . أنت قارىء ؟ ينبغى للقارىء أن يكون عليه دراعة صوف^(١٠) » .

ويبدو أن لبس الصوف على أنه شعار للتصوف أثر من آثار المسيحية ؛ فقد روى الصوفية أن المسيح كان يلبس الصوف تواضعاً وكسراً لكبرياء النفس ، وأن رهبان النصارى قد اقتدوا به في ذلك ؛ فمن كلام المسيح « ييتى المساجد ، وطيبى الماء ، وأدأبى الجوع ، ودأبى رجلى ، وسراجى بالليل القمر ، وصلاتى في الشتاء مشارق

(١) نظرات في فلسفة العرب لجور عبد النور ص ٣٣٣ .

(٢) حلية الأولياء ج ٢ ص ١٠ .

(٣) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٢٦٩ .

(٤) من المتحفين الذين ارتدوا للصوف أمية بن أبي الصلت : الأغاني ج ٣ ص ١٨٠ .

(٥) حلية الأولياء ج ٨ ص ٢٥٦ .

(٦) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٤٥ .

(٧) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٢٩ .

(٨) نفس المرجع ج ٢ ص ١٣٤ .

(٩) اللع ص ٢١ .

(١٠) حلية الأولياء ج ٢ ص ١٣٤ .

الشمس ، وطعامى ماتيسر ، وفاكهتى وربحائى بقول الأرض ، ولباسى الصوف وشعارى الخوف ، وجلسائى الزمنى والمساكين^(١) . ويقول أبو العالية « زارنى عبد الكريم أبو أمية وعليه ثياب صوف قفلت : هذا زى الرهبان ، إن المسلمين إذا تزاوروا تجملوا^(٢) » ويقول بعض الشعراء :

لَيْسَ التَّصَوُّفُ أَنْ يُبْلَا قِيَمَكَ الْفَقَى وَعَلَيْهِ مِنْ نَسَجِ الْمَسِيحِ مُرَقَعٌ^(٣)

وعلى كل قاسم التصوف مأخوذ من لبس الصوف كما تدل النصوص المتقدمة ، وكما أثبت ذلك نولدكه Noldeke فى مقال نشره سنة ١٨٩٤ م^(٤) ، وكما قال نيكلسون Nicholson الذى يرى أن « ليس فى عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة الصوفى من الصوف^(٥) » رغم ما يردده الصوفية وبعض المحدثين من آراء فى أصل الكلمة ؛ كقولهم باشتقاقها من الصفاء ، أو من الصفة ، أو الصوفانة وهى بقلة يقات بها السائحون فى الصحراء ، أو من صوفة وهى قبيلة أو إسم لرجل ، أو من صوفة القفا وهى الشعرات النابتة فى مؤخره^(٦) ؛ أو من الكلمة اليونانية (صوفيا^(٧)) .

٢ - التصوف العملى

والتصوف مذهب يقوم على جانبين هامين أحدهما عملى خلقى ، وثانيهما ذوقى روحى ، ويعتبر الجانب الثانى منهما وهو الجانب الروحى نتيجة وثمره للجانب الأول وهو الجانب العملى . ويمثل الجانب العملى فى التصوف ما يأخذ به الصوفية أنفسهم من ألوان المجاهدات من صلاة ، وصيام ، وذكر ، وتهجد ، وقراءة ، وعبادة ، وما يلزم الصوفى فى سفره ، وإقامته ، وصحبته ، وانفراده ، ونومه ، ويقظته ، وعبادته ،

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٦٩ .

(٢) حلية الأولياء ج ٢ ص ٢١٧ ؛

(٣) محاضرة الأبرار لابن عربى ج ٢ ص ٢٥٧ .

(٤) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٣ - ٤ .

(٥) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٢٨ .

(٦) ذكرت هذه الآراء فى حلية الأولياء ج ١ ص ١٧ والرسالة للقيشبرى ص ١٢٦

وتبليس إبليس لابن الجوزى ص ١٦٣ .

(٧) هذا رأى جورجى زيدان فى كتابه : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٢ ص ٣٣٢ .

وأكله ، وكلامه وسكوته ، وتعامله مع إخوانه وأساتذته ، وغير ذلك مما يمثل في صورة العبادة الظاهرة . وهو ما تناوله الصوفية بالشرح ، والتوضيح ، والتعديد قولاً وعملاً . وهذا الجانب من جاني التصوف يعتمد أساساً على التعاليم الدينية التي شرعها الإسلام وتولى الفقهاء بعد ذلك تفصيلها . ولكن مجهود الصوفية في هذه الناحية تولاها بالمبالغة التي أخرجتها عن حدها الذي رسم لها في نظر الشرع ؛ فبدت عبادة جديدة أتى بها الصوفية من عند أنفسهم . فقد تناولوا كل لون من ألوان العبادة بالزيادة ، والإفراط ، والمبالغة تشديداً على أنفسهم ، وكبحاً لجامحها ، وكسراً لشهواتها ، ونوازعها ، فصاموا النهار مجاهدين خالين ، وقاموا الليل مناجين ، وكثيراً ما كانوا يكتحلون بالملح استعانة على السهر ؛ حتى انقادت لهم نفوسهم ، وملسكوها بعد أن ملكتهم فتصرفوا فيها كيف شاءوا فلم يعضبوا لها ، ولم يحققوا لها رغبة ؛ أو يطعموها في مهادة . ولكي تكون مجاهدتهم التي ابتدعوها مستندة على أساس من الشرع اخترعوا لها الأحاديث ، ووصلوها بالنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة حتى لا تكون موضع إنكار العامة والفقهاء ... « والصوفية ليسوا فرقة من فرق المسلمين ، ولكنهم هم الآخرون وضعوا عدداً كبيراً من هذه الأحاديث المتحلة ؛ ليؤيدوا بها دعواهم في أن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثوه عن النبي ^(١) » ، وهم لذلك يربطون ربطاً تاماً بين الجانبين العملي والروحي من التصوف ، حتى يكون الجانب الروحي بأذواقه ومكاشفاته مستنداً إلى هذا الجانب العملي المستمد من الشرع . يحكي عن السري أنه قال : « التصوف اسم لثلاثة معان : وهو الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله ^(٢) » ؛ بل لقد جعلوا الجانب العملي من التصوف في بعض الأحيان نتيجة للجانب الدوق الروحي « قال الحارث المحاسبي : من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله له ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة ^(٣) » وهذا ليس خطأً فإن خطة الصوفية

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة: أبي العلا عفيف ص ١١٣ .

(٢) الرسالة للقيصري ص ١٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٢ .

في تطويع النفس ، ورياضتها ، تنتهي بها إلى الخضوع في رضا للأوامر الشرعية ، والآداب الصوفية . وإن تفتح النزعات الصوفية في الإسلام إنما نشأ عن استبطان تجريبي ، وتحقيق باطن لمعان القرآن الكريم الذي يعتبر أساس الملة ^(١) .

وكان الصوفية في دور النشأة الأولى يعيشون أفراداً في البيئات الإسلامية ، و « لا يؤلفون وحدة فيما بينهم ، وكل يتعبد حسبما يريد ليصل إلى غايته . وكانوا في أول أمرهم — كذلك — يلزمون حدود الشرع لا يحدون عنه ، ولا يتأولون فيه لأن تصوفهم كان أشبه بالزهد منه بالتصوف الفلسفي ^(٢) » ، ولكن نشاط حركة الزهد في بعض البلاد ، دون بعض ، جعلها تتميز عن غيرها ؛ فتكون مقصد طلاب المواعظ والحكم ، ومحجة لأولئك الذين يرحلون بغية لقاء الكبار من الزهاد والمتعبدين « عن ابن أبي ليلى قال : طفت على هذه الأمصار فلم أر مصراً أبكر على ذكر الله ، ولا أكثر تهجداً بالليل من أهل البصرة ^(٣) » . ولا يأتي القرن الثاني للهجرة حتى يكون للزهاد والمنقطعين للعبادة مراكز خاصة تعرف بهم ، يقصدها أفرادهم من كل صوب . فكما اشتهر جبل اللكام في الشام بالمنقطعين ؛ اشتهرت بادية الشام بالسامحين . ولعل من أكبر مراكز الزهاد عبادان بالعراق ؛ فقد اشتهرت بكثرة من فيها من الزهاد والعابدين ؛ فذكرها أبو نواس في إحدى زهدياته ، وقال عنها بعد ذلك بشر بن الحارث : « عبادان ميدان العباد ^(٤) » ، وقال عنها أحمد بن حنبل : « ما زال العباد يأتونها ، وقد رأيت بها هدايا العابد ^(٥) » وقال بشر أيضاً : « من أراد الزهد والعمل فليأت عبادان ، وددت أني في زلوية من زوايا عبادان في عافية حرسها الله تعالى ^(٦) » .

والصوفية يغفلون اجتماع الزاهدين في مكان واحد بأنه عون على العبادة من

(١) شخصيات قلقة في الإسلام — عبد الرحمن بدوي ص ١١٥ .

(٢) الفتوة عند العرب أو أحاديث القروسية والمثل العليا — عمر الدسوقي ص ٢٢٣ .

(٣) حلية الأولياء ج ٤ ص ٣٥٠ — ٣٥١ .

(٤) صفة الصفوة ج ٤ ص ٤٠ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

(٦) نفس المرجع والصفحة .

ناحية ، واثقاء لأسباب التقصير بتهيئة الجو للعبادة من ناحية ثانية ، وقد أرجع السهروردي ذلك إلى عنصر نفسى هو المعروف فى علم النفس الحديث باسم : « المشاركة الوجدانية » ؛ فيقول . « وقد قيل لقاء الاخوان لقاء ، ولا شك أن البواطن تتلجج ويتقوى البعض ببعض ؛ بل بمجرد النظر إلى أهل الصلاح يؤثر صلاحاً ، والنظر فى الصور يؤثر أخلاقاً مناسبة لخلق المنظور إليه ، كدوام النظر إلى المحزون يحزن ، ودوام النظر إلى المسرور يسر^(١) » ، وهو كلام سديد .

وقد كانت هذه المراكز النواة الأولى التى نشأت عنها الطرق الصوفية ؛ فقد أدى اجتماع المتعبدين فى مكان واحد إلى تنظيم شئون هذه الجماعة للقيام بعبادات جماعية ، والخضوع لشيخ أو رئيس يشرف على أداء الجماعة مهمتها ، ومن ثم وضع نظام موحد يتبعه كل عضو من أعضاء الجماعة ، ولا يحيد عنه ، ويلتزمه تحت إشراف الشيخ ، وبذلك تألفت الطرق الصوفية التى شهد القرن الهجرى الثالث ميلادها .

ويصبح المريد — وهو المبتدئ فى الانضمام إلى الطريق الصوفى — عضواً فى طريقته بعد أن يقبله الشيخ ، ويأذن له فى لبس الخرقة ، التى هى شعار الصوفية ، وهى كساء من صوف غليظ ، وقد اتخذت أشكالاً مختلفة فى تاريخ التصوف الإسلامى . ولبس هذه الخرقة يبدأ المريد حياة جديدة من المجاهدة والتعب تحت رعاية الشيخ الذى يأخذه بما يصلح له بعد دراسة نفسه وأخلاقه ؛ فقد يأمر الشيخ أحد مريديه بالعبادة فى حين يلزم آخر خدمة إخوانه إذا رأى فيه شيئاً من الكبر ولا يسمح لمريد بحضور السماع إلا بعد أن يهيئه لذلك « حتى لا يكون سماعه لهواً ولعباً ، ولا يضيف إلى الله تعالى ما هو منزعه عنه ، فيكفر ولا يدري^(٢) » . وللخلاة فى حياة الصوفية أهمية كبرى ؛ لأنها تخدم جانبى التصوف العملى والذوقى جميعاً ؛ فهى إلى جانب مساعدتها على رقة النفس وشفافيتها وإعدادها لتلقى الفتوح — وهو الجانب الذوقى فى التصوف — تهذب حواشى النفس ، وتروضها على

(١) عوارف المعارف ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٢) راجع للمع ص ٢٨٨ .

الامتناع حيث يجب الامتناع ، وتوفر عليها كثيراً من أخلاق السوء التى تنشأ عن تعقد العلاقات بين الناس . يقول عبد الواحد بن زيد لراهب لقيه : « ياراهب ما أقل ما تجد في الوحدة ؟ فقال : الراحة من مداراة الناس ، والسلامة من شرهم . قلت : ياراهب متى يذوق العبد حلاوة الأنس بالله ؟ قال : إذا صفا الود ، وخلصت العاملة . قلت : متى يصفو الود ؟ قال إذا اجتمع لهم فصار همًّا واحداً في الطاعة ^(١) » .

والمريد في كل حالاته خاضع خضوعاً مطلقاً لسلطة الشيخ بوجهه ، ويأخذ بيده ، ويأمره بالعبادة مرة ، وبالكف عنها إلى غيرها أخرى ، رعاية لصالحه ، ومسارة به إلى هدفه فهو أمانة في يد شيخه ، يرعاه ويصنعه على عينه .

والمريدين أنواع ومراتب ، فمنهم السالك المجرد وهو العامل بالمجاهدة وأنواع الرياضات ، دون أن يكون لديه الاستعداد الروحي للارتقاء إلى رتبة أعلا . والمجنوب المجرد ، وهو الذى يتفضل الله تعالى عليه بألوان المكاشفات لا لمجاهداته وكثرة عمله ولكن منة من الله وفضلا ، ولا يرتقى ذلك أيضاً إلى مرتبة أعلا ، والسالك المتدارك بالجذبة وهو الذى يعمل في المجاهدة والعبادة ، ويتفضل الله تعالى عليه بالمكاشفات فيتوصل إلى رؤية الحق ، وهذا النوع من المريدين هو الذى يرتقى إلى الرتب الأخرى من مراتب الطريق ، ويشاركه في ذلك ويفوقه منزلة النوع الرابع وهو المجنوب المتدارك بالسلوك ، وهو الذى يبادره الله تعالى بكشف الحجب عن قلبه دون مجاهدة أو أخذ في الأسباب ، فيصل إلى ما لم يستطع المجاهدون أن يصلوا إليه ، ثم يفيض الحال من باطنه على ظاهره ، فتجرى عليه صور المجاهدة دون عناء ، بل برضا وارتياح ^(٢) .

ومن أفراد النوع الأخير تتكون الهيئة الروحية العليا ، التى تبدأ بالنقباء فالنجباء ، فالإبدال ، فالأوتاد ، فالأمامين ، وتنتهى بالقطب الذى يلى الرئاسة الروحية في العالم كله ^(٣) . ويبدو أن الصوفية متأثرون في تأليف هذه الهيئة

(١) الكشكول ج ٣ ص ٣٣ .

(٢) عوارف المعارف للسهروردي ص ٦٤ - ٦٥ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة « تصوف » .

بالشيعة الذين كان بينهم وبين الصوفية وشائج من وثيق الصلات^(١) .

يسلك المريد الطريق الصوفي إلى غايته منذ انخراطه في زمرة أهل هذا الطريق ، وسلوكه هذا يسمى سفراً ، وهو يجتاز الطريق مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التي قسم إليها الطريق الصوفي تسمى مقامات ؛ والمريد في اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ، ومن فتور إلى نشاط . وقد أكثر الصوفية من الكلام عن « المقامات » و « الأحوال » ، واختلفوا اختلافاً بيناً في تعريفها وعدها ، وليس من الجدوى في شيء إطالة الكلام فيها . « والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب ، أو حزن ، أو قبض ، أو بسط ، أو هيبة ، ويزول بظهور صفات النفس ؛ سواء يعقبه المثل أولاً . فإذا دام وصار ملكاً يسمى مقاماً ؛ فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود^(٢) » . ومعنى هذا أن الحال عارض من العوارض النفسية التي تطرأ على النفس دون أن يكون لصاحبها دخل فيها ، وقد تزول بعد ذلك ، وقد لا تزول . قال أبو عثمان الخيري : « منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته ، ولا نقلني إلى غيره فسخطته^(٣) » . ويقول الجنيد « الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم^(٤) » . فإذا دامت فهي المقام . فالحال زائل ، والمقام ثابت ؛ لأن الحال إذا عرضت واستمرت وتولاه صاحبها بالمداومة والرعاية والمجاهدة ثبت فتصير مقاماً ، ولذلك عرفوا المقام بأنه : « مقام العبد بين يدي عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل^(٥) » . ولم يربط بعض المؤلفين بين المقام والحال هذا الربط ، بل اكتفوا بعد بعض الأحوال النفسية التي تعرض للسالك تحت باب « الأحوال » ، وبعد بعض درجات العبادة التي يلزمها التعمدون تحت باب

(١) المقدمة لابن خلدون ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٥٦ .

(٣) حلية الأولياء ج ١ ص ٢٤٤ .

(٤) اللع ص ٤٢ .

(٥) اللع ص ٤١ - ٤٢ .

« المقامات » فالأحوال هي : المراقبة ، والقرب ، والحب ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمجاهدة ، واليقين . والمقامات هي التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . وهذا العدد هو ما تتفق عليه أغلب المصادر . وإلا فإن أحوالا كثيرة ومقامات غير هذه وردت في بعض المراجع في حين لم يرد بعض ما ذكر هنا فيها^(١) .

والتأمل في مقامات الصوفية وأحوالهم يجد أنها وثيقة الصلة بالأخلاق ، بل يمكن أن تتخذ قِيَمًا خَلْقِيَّةً ، ومابالنا بإنسان يبدأ بتحلقه بالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن ماله ، وإثارة الفقر ؛ ثم يزهد في الدنيا ، ويعرض عنها ، ويتورع عن كل ما حرم الله ، ويصبر على ما يلقي من حرمان ، ويكون في كل أموره متوكلا على ربه راضياً بكل ما يقضى به ، وهو في كل ذلك لا يعرض على نفسه إلا الأحوال المتصلة بالعبادة والروحانية ؛ فهو بين مراقبة لله تعالى ، وشعور بالقرب منه ، أو الحب له ، أو الشوق إليه ، أو الأنس به ، أو الطمأنينة إليه ، وتنتهي به أحواله إلى اليقين الذي هو غاية الأحوال ومنتهاها .

ومن دعائم الأخلاق عند الصوفية فكرتهم عن الدنيا ؛ فهي عندهم « نصيب كل عبد من الهوى ، وما دنا من قلبه من الشهوات . فمن زهد في نصيبه وملكه من هواء المذموم فهذا هو الزهد المقترض . ومن زهد في نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شيء ، فهذا هو الزهد المفضل ، يرجع ذلك إلى حظوظ جوارحه التي هي أبواب الدنيا منه ، وطرقها إليه . فالزهد في محرماتها هو زهد المسلمين به يحسن إسلامهم ، والزهد في شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل إيمانهم ، والزهد في حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو قلوبهم^(٢) » . وهكذا جعل الصوفية من الدنيا شراً يجب اجتنابه قدر المستطاع ، ودعوا إلى الزهد

(١) عدد الأحوال والمقامات وترتيبها المذكور هنا نقلته عن الأستاذ نيكلسون في : الصوفية في الإسلام ترجمة شريفة ص ٣٣ - ٣٤ فالراجع القديمة لم تتفق في عددها ولا ترتيبها .

(٢) قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٢ .

في حلالها وحرامها ومباحها زهداً لا يكفي فيه مجرد الأعراض بل زهداً نفسياً بمعنى إخراج الدنيا بما فيها من القلب وعدم الرغبة في شيء من نعيمها ، وهم لذلك يتكلمون عن ماهية الزهد كما يتكلمون عن ماهية الدنيا ، فالزهد « يكون بمعنيين إذا كان الشيء موجوداً فالزهد فيه إخرجه وخروج القلب منه ، ولا يصح الزهد فيه مع تبقية للنفس ؛ لأن ذلك دليل الرغبة فيه ، وهذا زهد الأغنياء . وإن لم يكن موجوداً ، وكان العدم هو الحال ؛ فالزهد هو الغبطة به ، والرضا بالفقد ، وهذا هو زهد الفقراء^(١) . وهكذا جعل الصوفية من الزهد تجربة من تجارب النفس ، ولم يقفوا به عند حد الأعراض والترك ، وهو معناه لغة ، كما رتبوا عليه تجارب نفسية أخرى فجعلوه أساس كثير من المعاني الصوفية التي تقدمت عند الكلام عن المقامات .

وإذا أزل الصوفية الدنيا هذه المنزلة من نفوسهم ، وأحكموا رسم طريقهم في التصوف ؛ عمدوا إلى ألوان المجاهدات التي تكسر شرّة النفس التي اتخذوها عدواً ، وهذه المجاهدات دعامة ثالثة من دعائم الأخلاق عند الصوفية ؛ فهي إلى جانب ما تستتبع من المعاني التربوية السامية ترقى بالنفس في مدارج الروحية ، وتكشف لها عن كثير من الحقائق التي تستعصى على العقل . ففي الحلية « قال إبراهيم : حدثني محمد بن الحسين قال : حدثت عن عبد الله بن الفرّج العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة . فم ذلك ؟ قال : ميراث الجوع تمتع بك ، ميراث الجوع تمتع بك^(٢) » .

والصوفية من طول ما تفكروا في الدنيا وأحوال النفس من أحسن الناس كلاماً في الأخلاق ، وهم دائماً يحتقرون المظهر ، ويعولون كل التعويل على الحقائق فليس يكفي ليكون المرء مؤمناً أن يتظاهر بالآيمان ، ولا ليكون صابراً أن يتظاهر بالصبر ، ولا ليكون متوكلاً أن يتظاهر بالتوكل ؛ بل لابد أن تتمكن هذه المعاني في النفس أولاً لتعمل عملها في الجوارح سليقة وطبعاً ؛ قال سعيد بن جبیر « لقيني

(١) قوت القلوب ج ٢ ص ١٦٧ .

(٢) حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٥١ .

راهب فقال : يأسعید فی الفتنة يتبين من يعبد الله ممن يعبد الطاغوت^(١) » ،
وقد تقدم قول مالك بن دينار : « الناس يقولون مالك بن دينار زاهد ، إنما الزاهد
عمر بن عبد العزيز الذى أتته الدنيا فتركها^(٢) » . وهم يدكون خطر صبوات
النفس على الأخلاق ، فذلك حاربوا نفوسهم ، واتخذوها عدواً ؛ فكان تواضعهم
صادقاً لأنه يقوم على دعامة خلقية لا كما يتواضع الذين يحبون أن يحمدا بالتواضع ،
وهم لذلك يخفون مظاهر التعبد فى كثير من الأحيان خشية من خفى الرياء ؛ فقد
« كان هارون بن رباب يخفى الزهد ، وكان يلبس الصوف تحت ثيابه^(٣) » وهذه
الزعة إلى إخفاء الأعمال اتخذت فى القرن الثالث الهجرى أساساً لمذهب الملامية
المعروف .

والصوفية — كما قيل — هم الذين جعلوا السلامة من باب السلطان كالسلامة
من باب الطبيب « كان أيوب صديقاً ليزيد بن الوليد فلما ولى الخلافة قال : اللهم
أنسه ذكرى^(٤) » ، وقد قال عمرو بن عبيد المنصور : حاجتى ألا تدعونى إليك حتى
آتيك . وقد روى مثل ذلك بين الفضيل بن عياض والرشيد .

والصوفية من أكثر الناس شجاعة وهم فى ذلك منطقيون مع أنفسهم ؛ فإن
توكلهم الذى جعلهم يسلون كل أمورهم لله ، واحتقارهم لآراء الناس وكلامهم ،
وإيمانهم المطلق بالقضاء والقدر ، كل ذلك جعلهم يستقبلون كل ما تأتى به الأيام
بنفس راضية وقلب مطمئن ؛ حتى إنهم جعلوا حقيقة المحبة لله تعالى أن يكون العبد عند
منع الله تعالى إياه ومنحه سواء ، وهم لذلك قد قابلوا كل ما نزل بهم من اضطهاد ،
وما رماهم بهم الفقهاء من حرب بشجاعة نادرة وصبر لا ينفد . « قال إسحق بن
إبراهيم البرخسى بمكة : سمعت ذالنون وفى رجله القيد ، وهو يساق إلى المطبخ
والناس يسكون حوله ، وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطايه ، وكل

(١) حلية الأولياء ج ٤ ص ٣٨٠ .

(٢) حلية الأولياء ج ٥ ص ٢٥٧ .

(٣) حلية الأولياء ج ٣ ص ٥٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٦ .

فعله عذب حسن طيب^(١) » ، وما قصة مصرع الحلاج إلا مثل من أمثلة الشجاعة الصوفية .

ويمكن أن يقال إن الصوفية بفلسفتهم في الأخلاق كونوا مثالا نادراً للشخصية الخلقية ، استطاع كثير منهم أن يكون التصديق الحى لهذا المثال ، وهذا ما جعل التمرالى ينص على حسن خلق الصوفية في قوله : « والقدر الذى أذكره لينتفع به أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق^(٢) » .

وفى تقسيم الصوفية للفناء جانب أخلاقى ظاهر . فالجرجاني يعرف الفناء بقوله : « سقوط الأوصاف المذمومة^(٣) » وهذا يستلزم إمارة الرغبات التى تكثر من حاجات الإنسان ، والحاجة رأس الهالك على الدنيا ، وحب الدنيا رأس كل خطيئة ، وإذا كانت حاجاتنا لا تنقضى ولا تصل إلى نهاية فالتخير إذن فى إمارة هذه الحاجات بالتخلي عن الدنيا جملة ، وبالتخلي عن كل صفة مذمومة وكل خلق فاسد وهذا « إنما يجىء من استدامة الاتصال بالصفات الحميدة والأفعال الحسنة^(٤) » .

٣ -- صلة التصوف بالفن

تهدف كل حياة صوفية إلى الاتصال بالله ، أو بالعوالم الأخرى التى لا يمكن الاتصال بها فى الأحوال العادية ، ويتعاون الجانبان الذوق الروحى والعمل فى سبيل الوصول إلى هذا الهدف . وفى الصوف الإسلامى بصفة خاصة تعتبر حالة « الفناء » هدفاً لكل صوفى ؛ فهو يتدرج فى بدء أمره فى « الأحوال » الصوفية حالاً بعد حال ، حتى يصل إلى حال « اليقين » وهو آخرها . ولا يصل إلى حال اليقين إلا إذا جرب حالة « الفناء » التى يتم فيها الاتصال بالله على تفاوت بين الصوفية

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٢٦ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٥ (على هامش الإنسان الكامل للجبلى ج ٢) .

(٣) التعريفات ص ١١٣ .

(٤) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شربينة ص ٢٤ .

في ذلك . و « الفناء سقوط الأوصاف الذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف الحمودة . والفناء فناء ان : أحدهما ذكرنا ؛ وهو بكثرة الرياضة ، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والمسلوكوت ؛ وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق^(١) » . ويقسم القشيري « الفناء » إلى ثلاث مراحل : « فالأول فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه في وجود الحق^(٢) » فالجرجاني في النص الأول يكتفي بتقسيم الفناء إلى عمل خلقي ، وذوقي روحي ، على حين يتناول القشيري الفناء الروحي فقط فيقسمه إلى مراحل ثلاث : الأولى أن يفنى عن نفسه وصفاته ببقائه في صفات ربه ، والثانية فناؤه عن صفات ربه ببقائه في ربه ، والثالثة فناؤه عن فناؤه : أي عدم إدراكه أنه فان في الله عز وجل . « و يبلغ الصوفي أرق درجات الفناء عندما يفنى عن فناؤه ؛ أي عندما ينقطع شعوره بحال فناؤه وإدراكه إياه . وهنا يقال إن العبد استولى عليه سلطان الحق ؛ فلا يشهد شيئاً سواه^(٣) » . وهنا يظهر الفرق واضحاً بين « الفناء الصوفي » و « النيرفانا البوذية » ؛ فعلى الرغم من أن كلا الاصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، فإن النيرفانا سلبية لا تعني أكثر من زوال الشخصية ، على حين يتصل بالفناء الصوفي عنصر إيجابي هو ما يعبرون عنه « بالبقاء » فالصوفي يفنى عن نفسه ليبقى في ربه . « وانجذاب الصوفي الذي تعرى عن نفسه في التأمل الانجذابي للجمال الرباني معارض تماماً لهدوء « الأرهات The Erhat » العقلي الخالي من الشعور^(٤) » . والنيرفانا تعتبر غاية في نفسها ، في حين يقصد الفناء الصوفي لما فيه من صلة بالحق سبحانه وتعالى ، عن طريق الاتحاد به ، أو رؤيته ، أو غير ذلك من الأمور التي تتم في حالة « الفناء » ، والتي يعبر عنها بالكشف الذي عرفوه بأنه « بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى العين^(٥) » .

(١) التعريفات للجرجاني ص ١١٣ .

(٢) الرسالة ص ٣٨ .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٨٧ .

(٤) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٣٣ .

(٥) اللع ص ٣٤٦ .

وأساس الفناء الصوفي هو التأمل في عظمة الحق ، وتركيز الشعور لمدة طويلة في هذا الموضوع ، وتعطيل الأحساس عن كل موجود ، والترقي في هذا التأمل بأدائمه وتركيزه ، حتى ينمحي إدراك أن هناك تأملاً ، فإن التأمل إذا أدرك تأمله كان ذلك غفلة عن موضوع التأمل « ومثاله العلم بالشيء ؛ فإنه مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء ؛ فالعالم بالشيء مهما ورد عليه العلم بالعلم بالشيء كان معرضاً عن الشيء . ومثل هذه الحالة قد تطرأ في حق الخلق ، وتطرأ أيضاً في حق الخالق ، ولكنها في الغالب تكون كالبرق الخاطف الذي لا يثبت ولا يدوم ، وإن دام لم تطفه القوة البشرية^(١) » وهذا النص من الغزالي إلى جانب توضيحه « فناء الفناء » يفيدنا أن حالة « الفناء » هذه لا تدوم ؛ وإنما هي بارقة تسنح ثم تنطفئ ، وهي على قصرها مليئة بالادراكات والكشوف ، غنية بالمعلومات التي لا يمكن أن تدرك في الأحوال العادية . وكثيراً ما عبر الصوفية عن عجزهم عن وصف هذه الحالة الدقيقة ، لأن اللغة لا تسعفهم في شرح كل جوانبها . « ومن هنا نرى أن قوام المكاشفات الصوفية ، والفتوحات الألهية ، هو التأمل ، وتركيز الشعور حول نقطة واحدة ، وتعطيله أو غيبته عن كل ما عدا هذه النقطة ، بحيث يستوعب الحياة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله . وهناك يتهاى لصاحب هذه الحال أن يدرك من الحقائق ، ويكشف من الأسرار وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ، وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو في حالته العادية^(٢) » .

وقد يبلغ فناء الصوفي به درجة يشعر فيها باتحاده بربه وتجربة « الاتحاد » هذه عانها كثير من الصوفية ، وكانت أساساً لتراث ثرى وشعري غزير ، كما قام عليها ذلك النوع من الحكايات الجريئة التي عبر عنها باسم « الشطحات » . والصوفي في حالته هذه يشعر باتحاده بربه ؛ أي أنه يحس بأنه هو الله أصبح شيئاً واحداً . وهو لذلك يقول « أنا الله » ؛ بل قد يشعر بعضهم بأن كل شيء في الوجود

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ج ٢ ص ٣٦٨ .

(٢) ابن الفارس والحب الإلهي محمد مصطفى حلمي ص ٣٥ .

قد اتحد بالله ؛ فإله — على هذا — قد احتوى كل شيء في وجوده ، وليس لشيء في العالم وجود بنفسه ، وإنما هو موجود بالله . والأحاساس بالوحدة هذا يأتي عن المبالغة في تركيز الشعور ، وإذا كان كل شيء في هذا الوجود قد احتواه وجود الله ، وقد اتحد الصوفي بربه فصارا شيئاً واحداً ، فإنه يصح إذن أن يدعى أن وجوده قد احتوى كل موجود ، وأنه قد اتحد بكل شيء وأصبح الوجود كله شيئاً واحداً ، وبهذا يستوى كل شيء في الوجود . « وهاهو السبلي يبدأ تجربة اتحاده بأن يرى السوية في كل شيء ، فاللوراء هو الوراء ؛ أي اللانهاية هي النهاية ، وكلتاها ، معاً في شعرة من خنصره ؛ أي أن كل شيء مهما ضؤل بضعة من اللانهاية ، حتى أصغر ذرة ، وفي هذا نجد بذور وحدة الوجود . وهو يتابع هذا المعنى حينما يرى أن كل شيء هو الله ؛ أي أن الله هو الكل في الكل ^(١) » .

وحالة « الفناء » هذه حالة وعي وإدراك ومعرفة ، وليست حالة فناء سبلي كما في « النيرانا » ، بل إن كثيراً من المعارف الصوفية لا تنال إلا في هذه الحالة . وإن ما يتجلى للصوفي في حالة فنائه أوضح وأصح وأغزر مما يدركه وهو في حالته العادية التي يكون فيها حبيس نفسه ومحسوساته ، وذلك مادعا الصوفية إلى أن يضعوا من مركز العقل ، وبغضوا من قيمته في ميدان المعرفة ، وأن يجعلوا القلب والعاطفة صاحبي المركز الأول في هذا المضمار . ومن الذي يستطيع أن يقطع بأن حالتنا العادية المألوفة لدينا هي الحالة الوحيدة التي يتم فيها الوعي والإدراك ؟ إن هذا الوعي يمكن أن يتم في حالات كثيرة غير هذه الحالة . وإذا كان كذلك فإن حالة الفناء الصوفي أولى هذه الحالات الأخرى بأن يتم فيها وعي وإدراك ومعرفة بموضوعات خاصة . يقول وليم جيمس William James « منذ سنوات مضت ، قت بملاحظة بنفسى على حالة سكر بالأكسيد النيتروجيني ، وكتبت تقريراً مطبوعاً عنها ؛ وفي ذلك الوقت لم يستطع عقلي أن يتخلص من الاعتقاد في نتيجة معينة ، ولم يتغير اعتقادي في حقيقتها منذ ذلك الوقت ؛ تلك النتيجة هي أن وعينا اليقظ العادي ، أو كما نسميه الوعي العقلي ، ليس إلا نوعاً معيناً من أنواع الوعي ، بينما

يقع حوله أشكال من الوعي بالقوة تختلف عنه ، ويفصلها عنه ستائر في منتهى الرقة ولا تستطيع فكرة عن الكون في مجموعه أن تدعى النهائية إذا تجاهلت هذه الأشكال من الوعي ^(١) » .

ويمكننا مما تقدم أن نلخص صفات الفناء الصوفي في نقاط أربع :

١ — تعطل الحياة الشعورية ، أى حالة الوعي العادية تعطلًا يترتب عليه فقدان الشعور بالموجودات والنفس أيضاً .

٢ — عدم الدوام ، فإن الفناء قد لا يدوم أكثر من ساعتين ^(٢) .

٣ — فى خلال هذه المدة يتم نوع من الاتصال الإدراكى بموضوع التأمل فى صورة لحظات خاطفة سريعة يعبر عنه « بالكشف » .

٤ — الشعور فى بعض الأحيان ، وعند بعض الصوفية ، بالاتحاد مع موضوع التأمل . وقد يتسع الشعور بالوحدة فيشمل التأمل وموضوع التأمل والوجود عامة . وتشبه حالة « الفناء » فى التصوف حالة أخرى فى الفنون ؛ أطلق عليها فى بعض الأحيان اسم « الإلهام » ، وفى بعضها الآخر اسم « الحدس » ، وقد عرفها الشعراء منذ القدم ؛ فقد استجدى هوميروس فى مطلع الألياذة « الإلهام » من ربات الشعر ، وعزا الشعراء فى الجاهلية هذه الظاهرة إلى الشياطين ؛ فجعلوا لكل شاعر شيطاناً يلهمه شعره . وفى العصر الحديث حظيت هذه الظاهرة بعناية الباحثين ، فحاولوا تعريفها والتعرف على خصائصها ، فقد عرف بولدوين « الإلهام » بقوله : إنه إشراق الذهن أو تنبهه الذى ينظر إليه كأنما هوآت مما وراء الطبيعة ^(٣) . ويقول عنه فليكس كلاى : « إننا نطلق كلمة الإلهام على لحظات الأبداع الفجائية وهى لحظات تتناوبنا مصحوبة بأزمات انفعالية ، وتبدو بعيدة عن العمليات العادية للعقل والشعور ، بعيدة عن حكم الإرادة ، وسيطرتها غير متوقعة ، ومحيتها غير

The Varieties of Religious Experience P: 387-388 (١)

The Varieties of Religious Experience P: 381 (٢)

(٣) الأسس النفسية للأبداع الفنى والشعر خاصة — مصطفى سويف ص ١٨٦ .

مرهون بدعائنا ، كالنوم والأحلام^(١) » ، ويصف دى لا كروا الإلهام بأنه صدمة كالانفعال ، ويقول : « إن حال الملهم في لحظة الإلهام كحال من يجذب انتباهه فجأة ، عندئذ يحتل الاتزان لديه ؛ ويمضي نحو اتزان جديد ، وينقطع سير العمليات الذهنية ، ويدخل في الميدان شيء جديد ؛ وطبعي أن توجد عندئذ حال وجدانية قد تكون عنيفة^(٢) » . أما ديبل فيطلق على هذه الظاهرة اسم الحدس ويقسمها قسمين : « فئمة حدس خالص يطلعنا على الحق الذي لا جدال فيه بطريق مباشر لا يقوم على أى نوع من التأهب والأعداد لمواجهة المشكلة ، وفي مقابل ذلك يوجد الحدس الراقى ، تتبين فيه آثار التفكير الشعورى ، لأنه حدث مشيد على التجربة يأتينا بعد أن نبذل الجهد الهائل في سبيل الحصول على الحق ، ونبتابنا التعب دون أن نصل إلى ما يعنيننا ، فنترك أمر هذه المشكلة ، وبعد فترة ما نفاجأ بالحل يبرز في ذهننا^(٣) » .

ولست أقصد من إيراد هذه النصوص شرح ظاهرة الإلهام ومعرفة ماهيتها ، ولكننى أقصد أن أعرف على الخصائص الأربع المتقدمة التى ذكرتها بالنسبة للفناء الصوفى ، وأرى إلى أى مدى هى متحققة في ظاهرة « الإلهام » .

فالتعريف الذى أورده (كلاى) ينص على أن عملية الإلهام « بعيدة عن العمليات العادية للعقل والشعور » ، كما ينص (دى لا كروا) على ذلك في قوله : « وينقطع سير العمليات الذهنية » . ومعنى هذا أن عملية الإلهام تتم في حالة توقف من جانب الحالة العقلية والشعورية العادية ، وتلك هى الخاصة الأولى من خواص الفناء .

ويصدر بولوين تعريفه بقوله : « إنه إشراق الذهن » ؛ كما يطلق (كلاى) الإلهام على « لحظات الإبداع الفجائية » ويعمل (دى لا كروا) حال الملهم في لحظة الإلهام « كحال من يجذب انتباهه فجأة » ، وفي حالة الحدس التى من النوع

(١) الأسس النفسية للأبداع الفنى في الشعر خاصة مصطفى سويف ص ١٧٥ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) نفس المرجع ص ١٧٧ .

«الثانى عند (ديلى)» «نفاعاً بالحل يبرز فى ذهننا». وفى هذه النصوص دلالة واضحة على أن الاتصال بموضوع التأمل يتم فى لحظات فجائية ، وتلك هى الخاصة الثالثة من خواص الفناء المتقدمة . كما تتضمن هذه النصوص الدلالة على وقتية «الإلهام» وعدم دوامه ، لأنه يتم فى لحظات فورية فجائية ، كما نص على ذلك فى تعريف الخبرة الجمالية بأنه «الكشف السريع لجوهر الوجود»^(١) ؛ وتلك الوقتية هى الخاصة الثانية من الخواص الأربع المتقدمة .

أما الخاصة الرابعة من هذه الخواص وهى الشعور بالاتحاد مع موضوع التأمل فقد نص عليها صراحة فى الفن ، فقد قسموا موقف الفنان من موضوعه إلى مراتب ثلاث هى : مرتبة الأشراف على الموضوع ، ثم مرتبة الاندماج أو الاشتراك فيه وهى أعلى منزلة من الأولى ، والمرتبة الثالثة «مرتبة الاتحاد أو الفناء الوجدانى وهى أعلى مراتب امتداد الخيال والوجدان . وفيها لا يتمثل التخيل أنه مشرف على العمل أو مشترك فى الحادث ، ولكنه ينسى وجوده ويلغى كيانه الخاص ، ويتخيل أنه هو الفاعل نفسه ، وتعتري هذه الحالة بعض الصوفية ، ويسمونها حالة الفناء فى الله»^(٢) أو الاتحاد به ، وهى الخاصة الرابعة والأخيرة من خواص الفناء المتقدمة .

وتشترك التجربتان — تجربة الفناء فى التصوف والإلهام فى الفن — عدا هذه الخواص فى أمور أخرى ، فكلاهما غير إرادية ، فالفناء الصوفى هبة من عند الله يهبها من يشاء ، وعلى الرغم من أنه قد يتقدمه بذل مجهود رياضى إلا أن هذا المجهود قد يترتب عليه فناء وقد لا يترتب ، لأن الأحوال الصوفية مواهب لا مكاسب كما يقولون ؛ ويصرح (فليكس كلاي) بأن تجربة الإلهام «بعيدة عن حكم الإرادة ، وسيطرتها تأتى غير متوقعة ، ومحيطها غير مرهون بدعائنا»^(٣) وكثيراً ما يصحب كلتا التجربتين حالات وجدانية عنيفة ، قد يكون لبعضها آثار عضوية خارجية ، ومن هنا رعى الصوفية بأنهم مرضى نفسيون ، كما رعى بذلك

(١) مقدمة الأسس النفسية للأبداع الفنى لمصطفى سويف بقلم يوسف مراد ص ح .

(٢) دراسات فى علم النفس الأدبى حامد عبد القادر ص ٦٣ .

(٣) الأسس النفسية للأبداع الفنى فى الشعر خاصة مصطفى سويف ص ١٧٥ .

كثير من الشعراء والفنانين . ولعل هذا الاتفاق مما يعقد بين التصوف والفن أواصر صلة في النفس الإنسانية تقوم على التأمل الذي ينتهى بالفناء في موضوعه . وهيام الصوفية بالجمال لا يقل عن هيام الفنانين به ، وهم يتخذون من نظرم إلى الجمال عوناً لهم على مهمتهم من العبادة والمجاهدة . « قال الحسن : النظر إلى الوجه الحسن عبادة ؛ معناه أن الرأى يقول سبحانه خالقه . ومنه قيل النظر إل على عبادة . ورثى شريح بقارعة الطريق ؛ ف قيل له : ما وقوفك ؟ قال : عسى أن أنظر إلى وجه حسن أتقوى به على العبادة وقال مصعب بن الزبير وكان جميلاً لصوفى رآه يحمد النظر إليه : لم تحمد النظر إلى ؟ فقال : لا تنكر نظرى فأنتك من زينة الله في بلاده^(١) » ويتخذ الصوفية من الجمال الحسى درجاً يرقون به إلى معرفة الجمال المطلق ؛ يقول الجنيد : « كما أن النساء حبائل الشيطان ، فهن حبائل العرفان ؛ إذ قد يتوصل العاقل عن عشقهن إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة تنتج الأغراض الصحيحة ، وبالحرى من أضمن النظر في مخلوق زائل ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل ، وهذا مثل قولهم : الرياء قنطرة الإخلاص^(٢) » . وقد اشتهر الصوفية بعشق الغلمان الصباح ، وليس هذا نوعاً من الانحراف كما ظن البعض ، ولكن حياة الصوفية التى أبعدهم عن النساء ، وقربت منهم هؤلاء الصبية فى مجالس السماع ، هى التى حتمت عليهم الهيام بجمالهم ، لأنه المجلى الذى كان يتكرر دائماً تحت نواظرم . « عن أبى عبد الله بن الجلاء قال : كنت أنظر إلى غلام نصرانى حسن الوجه ، فربى أبو عبد الله البلخى ؛ فقال : أيش وقوفك ؟ فقلت : يا عم ! أما ترى هذه الصورة ؟ كيف تعذب بالنار^(٣) ؟ » وعن أبى الحسين النورى قال : « رأيت غلاماً جميلاً ببغداد ؛ فنظرت إليه ؛ ثم أردت أن أردد النظر فقلت له : تلبسون النعال الصرارة وتمشون فى الطرقات ؟ فقال : أحسنت الحشر بالعلم^(٤) » . وقد وقع الصوفية صرعى هذا اللون من الجمال ، لأن رقة نفوسهم ودقة إحساسهم ، لم يقف أمام هذا التيار الجارف الذى أخذ عليهم حياتهم ، فأصبح

(١) محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني ج ٢ ص ٦٥ .

(٢) تزيين الأسواق ج ١ ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٧٧ . (٤) نفس المرجع ص ٢٤٧ .

مظهراً من مظاهرها ؛ ولذلك يقول يوسف بن الحسين : « عاهدت ربى أكثر من مائة مرة أن لا أحب حدثاً ، ففسخها على حسن الحدود ، وقوام القدود ، وغنج العيون ، وما سألنى الله تعالى معهم عن معصية . وأنشد لصريح الغوانى :

إِنَّ وَرْدَ الْخُدُودِ وَالْحَدَقَ النَّجْدَ لَ مَا فِي الثُّغُورِ مِنْ أَفْجُوانِ
وَاعْوِجَاجَ الْأَصْدَاغِ فِي ظَاهِرِ الْخَدِّ وَمَا فِي الصُّدُورِ مِنْ رُمانِ
تَرَكْتَنِي بَيْنَ الْغَوَانِي صَرِيحاً فَلِهَذَا أُدْعَى صَرِيحَ الْغَوَانِي^(١)

والصوفية فى هيامهم بالجمال لا يقتصرون من صورته على الوجوه الحسان ، بل يتعدونها إلى كل مظاهره وألوانه ، لأنهم يهيمون بالجمال المطلق ، ويلبون نداء نفوسهم فى تعلقها به . وقد كان من مظاهر هذا التعلق عكوفهم على السماع ، واتخاذهم منه غناء لأرواحهم ، وجعله مظهراً من مظاهر تعبدهم . وقد أطلال الصوفية فى شرح السماع ومراتبه وآدابه ، ورتبوا عليه تتأج بالنفة الخطورة فى حياتهم الروحية ، وقالوا : « من أحب الله وعشقة واشتاق إلى لقائه فالسماع فى حقه مؤكد لعشقه^(٢) » . والسماع عند الصوفية أجنحة يحلقون بها فى الملا الأعلى ؛ به يتفكرون ، وعليه يتواجدون ، ويذخر القصص الصوفى بالروايات التى تدل على منزلة السماع فى الحياة الروحية ؛ فبعض الصوفية مات من أثر السماع ، وبعضهم هام على وجهه ، وبعضهم شفى من مرضه ، وبعضهم مرض عند سماعه ، وهكذا . فقد رووا عن خير النساج أنه « كان قد أهدودب ، وكان إذا سمع قام ظهره ، ورجعت قوته^(٣) » . « وقام الذق ليلة إلى شطر الليل ، وهو يتخبط ويسقط على رأسه ، ويقوم ، والخلق ييكون ، والقوالون يقولون هذا البيت :

بِاللَّهِ فَارْدُدْ فُؤَادَ مُكْتَتِبٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ حَبِيبِهِ خَلَفٌ^(٤)
وروا فى سبب موت النورى أنه سمع هذا البيت :

(١) طبقات الصوفية لأبى السلى و ٣٠/ب - ٣١ / مخطوط بدار الكتب المصرية .

(٢) تليس إبليس ص ٢٤٦ .

(٣) وفيات الأعيان ج ١ ص ٢١٩ .

(٤) اللع ص ٢٩٢ .

مَا زِلْتُ أَنْزِلُ مِنْ وَدَادِكَ مَنَزِلًا تَتَحَيَّرُ الْأَلْبَابُ عِنْدَ نَزْوَاهِ

» فقام وتواجد ، وهام على وجهه ، فوقع في أجمة قصب قد كسحت وبقى أصولها مثل السيوف ، فأقبل يمشى عليها ، ويميد البيت إلى الغداة ، والهم يخرج من رجليه ، ثم ورمت قدماه وساقاه ، وعاش بعد ذلك أياماً قلائل ومات^(١) .

وكان لكل منظر حسن في نفوس الصوفية أثر القوى ، سواء أكان منظرًا طبيعيًا أم صناعيًا . وإن رحلات الصوفية التي لا تكاد تنقطع في الصحارى عامل من عوامل عدة ساعدت على تربية أذواقهم الجمالية . « نظر يحيى بن معاذ إلى طاقات ريحان وضعها بعض الصبيان في حجرته وقد ذبلت ، فأتى بالماء يسقيها ، فقال (كذا) له : ما تصنع ؟ قال : رأيت هذا الريحان ذابلًا قد جفقه بترك سقيه ، فاعتصر به قلبي فسقيته ، لأنه هاجت لى فيه عبرة ، وكأني رأيت يستسقيني يذبوله خاضعًا^(٢) » .

تلك هي نظرة الصوفية إلى الجمال ، وذلك هيامهم به في شتى صورته ، أفلا يكون في ذلك أثر في إبداعهم للفن وتدويعهم إياه ؟ .

والدين بصفة عامة ذو صلة بالفن ؛ فكلاهما لون من ألوان النشاط الروحي . يقومان على العاطفة ويأبيان التقيد بقيود المنطق العقلي الضيقة . « إن الفن والدين كلاهما يضيء من مشكاة واحدة ، هي ذلك القبس العلوى الذى يملأ قلب الإنسان بالراحة والصفاء والإيمان^(٣) » . وكما يرجع الدين والفن إلى منبع واحد ، يقومان على أداء مهمة واحدة . « ولقد رأى هيجل أن مهمة الفن في المجتمع لا تكاد تختلف عن مهمة الدين والفلسفة ، من حيث إن كلا منهما تعبير للروح أو المطلق^(٤) » . وإذا كان الدين له هذه الصلة بالفن ، فأحر بالتصوف أن يكون ذا صلة أوثق ، لأنه لب الدين وجوهره كما يرى الصوفية ، وثورة على المدرسية فيه ، ولقد رتب

(١) اللع م ٢٩٠ .

(٢) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٦١ - ٦٢ .

(٣) فن الأدب — توفيق الحكيم ص ٧٢ .

(٤) الأسس النفسية للأبداع الفنى فى الشعر خاصة — مصطفى سويىف ص ٣١٦ .

شوبنهاور Schopenhauer نتيجة واحدة على التصوف والفن ، وجعل كلا منهما موصلاً إليها من الناحية العلمية ؛ فهو يرى أن الإرادة أصل شقائنا ، لأنها تطلب منا دائماً مطالب جديدة ، والسعادة في الخلاص من هذه الحاجات والمطالب . « ولكن إذا كانت الحياة نفسها سلسلة من الحاجات فكيف السبيل إلى الخلاص ؟ لا يكون الخلاص إلا بالإبتعاد عن مبدأ الحياة نفسه . وكيف يتسنى لنا ذلك ؟ بتابعة السير في أحد طريقين : طريق الزهد والتقشف حتى نصل إلى النيرفانا ، أو طريق التأمل الفنى فإنه كذلك مؤد إلى الخلاص (١) » .

ولقد صدق الواقع صلة الدين بالفن ، فقامت أقدم مظاهر العبادة مختلطة بمظاهر الفن ؛ فإخوان الصفا يتحدثون عن « الأشعار التي كان الحكماء الألهيون يلحنونها عند استعمالهم الموسيقى في الهياكل وبيوت العبادات ، لترقيق القلوب القاسية وتببيه النفوس الساهية من نومة الغفلة ، والأرواح الالهية في رقدة الجهالة ولتشويقها إلى عالمها الروحاني ، ومحلها النوراني ، ودارها الحيوانية ، ولأخراجها من عالم السكون والفساد ، وتخليصها من غرق بحر الهوى ، ونجاتها من أسر الطبيعة (٢) » . وإله المهر عند اليونان (باكوس) يعبد بالفن ؛ فقد كانت الطقوس الدينية التي يقوم اليونان بها عبادة لهذه الإله نواة فن التمثيل الذي نما وترعرع وازدهر ، وأقيمت له المسارح الفخمة وهو بعد في أحضان الدين ، وانتشرفن التمثيل من اليونان في جميع الأمم ؛ والكنائس المسيحية منذ نشأتها تعتمد في أداء مهمتها على الأناشيد وترتلها .. « والكنائس الفرنسية تأثير في الموسيقى والغناء ، يعرفه من يهتم باللوحة الفنائية (٣) » .

وقد كان للفن في ظل الإسلام منزلة لا تقل عن منزلته في ظل الديانات الأخرى ، أما ما شاع في عصورنا هذه من نظرة الإسلام إلى الفن نظره تحريم أو ازدراء

(١) الأسس النفسية للأبداع الفني في الشعر خاصة — مصطفى سويث ص ٣٤ .

(٢) رسائل إخوان الصفا ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق — زكي مبارك ج ٢ ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

على الأقل ، فهو أثر من آثار الثقافة الدينية الجامدة غير الواعية ، التي سادت العالم الإسلامي في عصور الانحطاط ، ولم تتخلص بعد من جميع آثارها .

إن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الفنون موقف لا يقلل من قيمتها ، ولا يفض من شأنها ؛ فقد كلف صلى الله عليه وسلم عمر عن النهي عن الغناء ، بل أمر هوبه في بعض المناسبات ، كما روى الشعر وسمعه وأثاب عليه وقرظه . وكل ماورد عنه صلوات الله عليه من آثار تفيد النهي عن مزاوله الفن فإنما هي آثار تتناول طريقة المزاوله لا مبدأها ؛ فهي من باب تشريع الآداب التي تجب مراعاتها في مزاوله الفن . والفن والدين كلامنا يجب أن يقوم على قواعد الأخلاق^(١) .

والإسلام قد اتخذ من الفن سلاحاً من أسلحة دعوته ؛ فالشعر الذي قيل في تأييده كل بمثابة الصحافة والإذاعة في وقتنا هذا ، وتقديراً لأثر هذا الفن في خدمة الإسلام حث الرسول صلوات الله عليه بعض الشعراء على قوله ، وجعل من روح القدس الذي كان يحمل إليه وحى ربه عوناً لحسان على مهمته .

وفوائح السور في القرآن الكريم (الم ، الر ، حم ، طسم) مما ليس له نظير في أى نص أدبي أو ديني في اللغة العربية لا في الجاهلية ولا في الإسلام ، وقد أثارَت هذه الفوائح نقاشاً طويلاً بين المفسرين والباحثين حول حقيقتها ، والمقصود بها لم ينته بعد إلى نتيجة ، وقد نقل الدكتور زكي مبارك رأياً لمسيو بلانشو (Blanchot) في فوائح السور في القرآن الكريم مؤداه أن هذه الحروف إشارات وبيانات موسيقية ، واصطلاحات لها مدلولاتها ، وهي تشبه الحروف (A.O.I) في نشيد رولان . وعنده أن مما يؤيد رأى مسيو بلانشو « أن (أ لم) تنطق هكذا عند الترتيل (ألف ، لام ، ميم) فهي ليست رمزاً كتابياً ، ولكنها رموز صوتية^(٢) » . وإذا صح هذا تبين لنا إلى أى حد يعتمد القرآن الكريم على الموسيقى في تهيئة الجو لتلاوته .

وبما يسترعى الانتباه في فوائح السور هذه أنها غير معربة ، فلا يقال كاف^٣

(١) فن الأدب — توفيق الحكيم ص ٧٢ .

(٢) النثر الفني في القرن الرابع ج ١ هامش ص ٤١ .

وإنما يقال كاف بالسكون . وثانياً أن لها قواعد صوتية خاصة غير داخلية في النطاق العام لعلم التجويد ؛ فأنها تمد على غير قاعدة ، وتمد أكثر مما يمد غيرها في مواضع المد .

والسجع في القرآن مظهر من مظاهر الموسيقى القرآنية له تأثيره القوي على السامع والقارئ ، ولا يقل الازدواج تأثيراً في نفس القارئ والسامع عن السجع ومثلهما نظام الفواصل في القرآن الكريم . « ويظهر أن القرآن نظم نظماً غنائياً ، وأن ترتيله كان ملحوظاً في أوضاعه النثرية ، بدليل أن كثيراً من الآيات ينتهي قبل أن ينتهي المعنى المطلوب^(١) » . ومما يدل على أن كل هذه المظاهر الموسيقية يقصد بها التأثير الفني على السامع والقارئ ، أنها تسود ما يخاطب العاطفة من آيات القرآن ، كآيات التي تدور حول ذكر الجنة والنار ، وتصوير القيامة ، والتذكير بمصائر السابقين ، على حين يختفي كل مظهر موسيقى عند ما يخاطب القرآن العقل ، فيتناول مشاكل الاجتماع ، والأخلاق ، والحروب وكل ما يتصل بشئون الحياة .

وحتى الطقوس العلنية في الإسلام لم تخل من تلون بألوان موسيقية ، فالتكرار في الأذان وترتيله مظهر موسيقى له تأثيره ، ولعل من مبررات التأثير الموسيقي للأذان قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر في شأنه : « علمه بلالا ؛ فإنه أندى منك صوتاً » . « والقنوت المأثور هو أيضاً مسجوع ، ودعوات السلف الصالح كذلك مسجوعة ، وفي هذا كله ما يشعر بأن أهل الرأي من قدماء المسلمين كانوا يراعون النظم الغنائي في الدعوات والصلوات^(٢) » .

وقد قرئ القرآن بالألحان منذ صدر الإسلام ؛ فقد « كان لعون بن عبد الله جارية يقال لها بشرة ، وكانت تقرأ القرآن بالحن ، فقال لها يوماً : يا بشرة . اقرئي على إخواني ، فكانت تقرأ بصوت فيه ترجيع حزين^(٣) » .

(١) النثر الفني في القرن الرابع ج ١ ص ٤٢ .

(٢) المدائح النبوية في الأدب العربي — زكي مبارك ص ٢٠٨ .

(٣) حلية الأولياء ج ٤ ص ٢٦٤ .

وقد قامت الحياة الإسلامية على هذا المبدأ ، مبدأ المزاوجة بين الدين والفن ؛ فقد كان الحجاز من أكبر مراكز الموسيقى والغناء في الدولة الإسلامية ؛ نوووى أن الفرزدق كان يلزم حلقة الحسن البصرى ، بينما كان جرير يلزم حلقة بن سيارين^(٢) . « وقال شيخ من أهل المدينة : ما كنت أريد أن أجلس إلى قوم إلا وفيهم من يحدث عن الحسن ، وينشد للفرزدق^(٣) » . وقد روى أن أسحق الموصلى « روى الحديث ولقي أهله مثل مالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، وهشيم بن بشير ، وإبراهيم ابن سعد ، وأبى معاوية الضرير ، وروح بن عباد ، وغيرهم من شيوخ العراق والحجاز^(٤) » وكان كثير من الزهاد والعباد وأهل الحديث من العارفين بالموسيقى والحافظين للألحان .

وكان الصوفية من أكبر طوائف المجتمع الإسلامى حباً للفن وعكوفاً عليه ، وهم في ذلك يجارون منطق الحياة الإسلامية ، وروح الدين الذى ينظم مزاولة الفن دون أن يحظرها ، وبخاصة إذا كانت المزاولة تخدم غرضاً دينياً كما هو الحال عند الصوفية الذين عكفوا على « السماع » وجعلوا له في حياتهم أكبر أهمية ؛ فمتندهم أن « أركان التصوف عشرة أولها تجريد التوحيد ، ثم فهم السماع . . . إلخ^(٥) » والصوفى عندهم هو « الذى سمع السماع ، وآثر الأسباب^(٦) » . ويقولون : « تنزل الرحمة على الفقراء في ثلاث مواطن : عند السماع ؛ فإنهم لا يسمعون إلا عن حق ، ولا يقولون إلا عن وجد ، وعند أكل الطعام ؛ فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة ؛ وعند مجارة العلم ؛ فإنهم لا يذكرون إلا صفة الأولياء^(٧) » .

وتمشيا مع القاعدة العامة يعتمد المتصوفة في عكوفهم على السماع على نصوص أوردوها ، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما بعث الله نبياً إلا حسن

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموى — شوق ضيف ص ٤٨ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٩٧ .

(٣) الأغاني ج ٥ ص ٤٦ .

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف — السكلاباذى ص ٦١ .

(٥) الرسالة للقشبرى ص ١٥٤ .

(٦) نفس المرجع ص ١٥٣ .

الصوت^(١) » وقوله : « الله أشد أذناً بالرجل الحسن الصوت من صاحب القينة بقينته^(٢) » وقد فسروا قوله تعالى : « في روضة يجرون » بالسمع^(٣) . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن طبائع الأشياء تؤيد وجهة نظرهم في ذلك ؛ فالقلوب بطبعها ميالة إلى الصوت الطيب ، لأن فيه راحة لها ، وعونا على ما هي بسبيله من أعمال ، وهذا مما لا يمكن جحوده ؛ « فان الطفل يسكن إلى الصوت الطيب والجل يقاسى تعب السير ومشقة المحولة ، فيهن عليه بالحداء^(٤) » . وعندهم أن كل ذى روح يستطيع الصوت الطيب ؛ لأنه من جنس الروح روحاني^(٥) .

ومن مظاهر اهتمام الصوفية بالسمع محاولتهم الإجابة فيه بشتى الطرق ، فهم يدرسونه ، ويعرفون دقائقه ، ويسألون أساطينه فيما يعن لهم فيه ، قال بشر الخافى الصوفى المشهور : « سألت إسحق بن إبراهيم الموصلى من الحاذق فى القول ؟ يعنى فى الغناء .. إلخ^(٦) » ويحاولون جهدهم تهيئة الجو للسمع ، والاستعداد له قبل البدئ فيه ، حتى يكون تأثيره فى أنفسهم أبلغ ، والمعانى التى يستوحونه إياها أوضح حضر الجنيد بن محمد مجلس سماع ، فرأى بين الجلوس شخصاً ليس من الصوفية ، فأعطاه برده ليرهنها فى السوق بمنوين من السكر للفقراء ، فلما خرج الرجل أغلق الجنيد دونه الباب وقال له خذ البردة ولا ترجع ؛ ثم قال : « اشتريت ببردتى لكم صفاء الوقت فى هذه الليلة بإخراج من ليس منكم من بينكم . وقال رضى الله عنه : السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء : الزمان ، والمكان ، والإخوان^(٧) » .

ولا يعقد الصوفية مجالس السماع بغية الطرب ، وقصداً للذة الفنية المألوفة

(١) اللع ص ٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٨ .

(٣) حلية الأولياء ج ٣ ص ٦٩ .

(٤) الرسالة للقشيري ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٥) اللع ص ٢٧٨ .

(٦) المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٧) روض الرياحين فى حكايات الصالحين ص ١٣١ .

للناس ، ولكنهم يستوحون الغناء معاني يفهمونها عنه ، لا يصل إليها شرح ولا تفسير ولا تأويل . وهم لذلك يمنعون المريدين من السماع قبل أن يتمرسوا بفهم المعاني الروحية وعلوم التوحيد فهماً حقيقياً . قال السراج : « لا يصح السماع للمريد حتى يعلم أسماء الله تعالى وصفاته ؛ حتى يضيف إلى الله ما هو أولى به ^(١) » . وهذه المفهومات التي يوحىها إليهم السماع معان زائدة على المعنى الظاهر للفظ ، وليست بأحالة له عن هذا المعنى الظاهر . والصوفية في هذه المفهومات الزائدة تختلفون ؛ كل على حسب رتبته الروحية ، وقد قيل : « سماع العوام على متابعة الطبع ، وسماع المريدين رغبة ورهبة ، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء ، وسماع العارفين على المشاهدة ، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان ، ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام ^(٢) » . ويمكن أن يقسم الصوفية بوجه عام في سماعتهم إلى طائفتين : طائفة تسمع بالحواس ، وأخرى تسمع بالحق . أما السماع بالحواس ، فهو أن يتأمل السامع حتى يرد على سمعه ما يوافق حاله من وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تأسف على فائت أو تعطش إلى ما هو آت ، وأما السماع بالحق ، فهو أن يسمع دون أن يلتفت إلى هذه الأحوال ، لأنها وإن كانت أحوالاً شريفة فهي ممزوجة بمحظوظ البشرية والذين يكون سماعتهم بالله والله ومن الله وإلى الله هم الذين وصلوا إلى الحقائق وعبروا بالأحوال ^(٣) .

وسواء كان سماع الصوفية بالحواس أو بالحق فإنه كثيراً ما يؤدي إلى حالة نفسية يسمونها « الوجد » ؛ وهو كما يقول ذوالنون المصري : « وارد حق يزعج القلوب إلى الحق ؛ فمن أصغى إليه بحق تحقّق ، ومن أصغى إليه بنفس ترندق فكأنه عبر عن الوجد بانزعاج القلوب إلى الحق ، وهو الذي يجده عند ورود وارداً للسمع إذ سمي السماع وارد حق . وقال أبو الحسين الدراج مخبراً عما وجدته في السماع : الوجد عبارة عما يوجد عند السماع . . . وقال عمرو بن عثمان المكنى : لا يقع على كيفية الوجد

(١) اللع ص ٢٨٧ .

(٢) طبقات الصوفية للسلمي و ٦٥/ب .

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - زكي مبارك ج ٢ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

عبارة لأنه سر الله عند عبادة المؤمنين الموقنين . وقال بعضهم : الوجد مكاشفات من الحق . وقال أبو سعيد بن الإعرابي : الوجد رفع الحجاب ، ومشاهدة الرقيب ، وحضور الفهم ، وملاحظة الغيب ، ومحادثة السر ، وإيناس المفقود . وهو فناؤك من حيث أنت ^(١) » وكل هذه النصوص وإن لم توضح حقيقة الوجد تقرب معناه إلى الفهم ، ويمكن أن نستنتج منها أن الوجد انفعال نفسى قوى يحركه السماع ، ويسيطر على الحياة النفسية للإنسان ، ويجعله في شبه غيبوبة عن نفسه . والمتواجد في هذه الحالة يأتي حركات وكلمات لا يدرك ماهي ولا سيطرة له عليها . وهذا موافق لقول الغزالي : « ثم يثمر الفهم الوجد ، ويثمر الوجد الحركة بالجوارح ^(٢) » وكثيراً ما تكون هذه الحركة نوعاً من الرقص ؛ وهذا شئ عاب على الناس على الصرفية ولكن رقص الصوفية فيما يبدو ليس من هذا النوع الذى قيل فيه : « الرقص نقص » ؛ لأنه حركات لا إرادية بينها وبين الألحان التى يسمعونها ، والأشعار التى ينشدونها تناسب . وهو لون من ألوان الاستجابة غير الإرادية لما توحيه الألحان .

سئل يحيى بن معاذ الرازى عن الرقص فقال :

دَقَقْنَا الْأَرْضَ بِالرَّقْصِ عَلَى غَيْبِ مَعَانِيكَ
وَلَا عَيْبَ عَلَى رَقْصِ لَعَبْدٍ هَائِمٍ فِيكَ
وَهَذَا دَقُّنَا الْأَرْضَ إِذْ طُقِّنَا بِوَادِيكَ ^(٣)

والصوفية يتواجدون على الشعر أكثر مما يتواجدون على القرآن ؛ فيوسف بن الحسين الصوفى يقرأ فى المصحف فلا يتواجد ، ويأتيه زائر فينشد بيتاً من الشعر فيتواجد ويكي ثم يقول له : تلوم أهل الرى على قولهم : يوسف بن الحسين زنديق ؟ ها أنذا أقرأ القرآن منذ الغداة ماسالت من عيني قطرة ، وقد قامت على القيامة بهذا البيت ^(٤) .

(١) هذه النصوص منقولة من الأحياء ج ٢ ص ٣٦٩ .

(٢) الأحياء ج ٢ ص ٢٦٤ .

(٣) شذرات الذهب ج ٢ ص ١٣٩ .

(٤) القصة المذكورة فى تاريخ بغداد مجلد ١٤ ص ٣١٧ - ٣١٨ .

ويعمل الغزالي تواجد الصوفية على الشعر دون القرآن بالأسباب الآتية :

- ١ — أن آيات القرآن لا تستوعب جميع أحوال المستمعين .
 - ٢ — أن القرآن محفوظ ومكرر على الأسماع ، والتكرار من دواعي ضعف أثره في القلوب .
 - ٣ — أن لوزن الكلام تأثيراً خاصاً في النفس .
 - ٤ — أن الشعر الموزون يختلف تأثيره في النفس بالألحان ، والألحان من شأنها أن تغير في أوزان الكلام فتدمد المقصور وتقصّر الممدود وهذا غير جائز في القرآن .
 - ٥ — أن الألحان الموزونة تعضد وتؤكد إيقاعات وأصوات آخر موزونة خارج الخلق ، كالضرب بالقضيب والدف ، وهذا مما يقوى التأثير في النفس وهو لا يجوز في القرآن .
 - ٦ — قد يغني المعنى بيت لا يوافق حال السامع ، فينهأ ، ويطلب بأن يغني بيتاً آخر . وهذا لا يجوز في القرآن .
 - ٧ — أن القرآن صفة من صفات الله تعالى ، لأنه كلامه ، ولو كشف للناس ذرة منه ، لما أطاقوا ، ولتجبروا ، ودهشوا ، بينما يوجد توافق بين الأشعار والألحان لأن فيهما جميعاً شيء من الحظوظ البشرية^(١) .
- وهذه الأسباب التي أوردها الغزالي بعضها معقول ، وبعضها الآخر تغلب عليه روح الاعتذار عن الصوفية ، لا روح التعليل . وأياً ما كان فالصوفية في سماعهم آثروا الشعر على القرآن ، واختاروه ليعبر عن أحوالهم ومواجيدهم ، وهم في سبيل المطابقة بين أحوالهم وسماعهم استعانوا بالشعر الحسي في السماع ، فاضطلعوا بمهمة الرواية إلى جانب مهمة الإنشاء فأصبحت مجالس السماع عند الصوفية من بعض الوجوه ندوات أدبية عادت على الأدب العربي بخير كثير ، لأنها ندوات قوم أصحاب أذواق .

(١) أحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٨٥ - ٢٧٦ .

غير أن الصوفية في إنشادهم الشعر الحسى ينقلونه إلى جو روحانى يتناسب مع أحوالهم ، فالبيت الواحد من الشعر له معناه عند الشعراء والعشاق ، وله عند الصوفية معنى زائد ، ونفحات وجدانية ، لأنهم يلبسونه أثواباً من الذوق والروح حين ينقلونه من عالم الأرض إلى عالم السماء . روى صاحب مصارع العشاق أن صوفياً تواجد على أبيات لعبد الصمد بن العذل هى :

يَا بَدِيعَ الدَّلِّ وَالْفَنَجِ لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى الْمَهْجِ
إِنْ يَبْتَأ أَنْتَ سَاكِنُهُ غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَى الشَّرْجِ
وَجْهَكَ التَّامُولُ حُجَّتَنَا يَوْمَ يَأْتِي اللَّهُ بِالْحُجَجِ

ثم قال : « والصوفية إذا قالوا : وجهك التأمول ، نقلوه إلى مالههم فى ذلك من المعانى ^(١) » .

وفى مجالس السماع هذه تعاونت فنون الرقص والموسيقى والشعر على إحضار حالة الوجد عند الصوفية ، وارتباط هذه الفنون الثلاثة مما لوحظ منذ قديم ؛ فقد قيل « مقود الشعر الغناء به ^(٢) » وقال الشاعر :

تَعَنَّ بِالشُّعْرِ إِمَّا أَنْتَ قَائِلُهُ إِنَّ الْغِنَاءَ لِهَذَا الشُّعْرِ مِضْمَارُ

ويقولون : فلان يتغنّى بفلان أو بفلانة إذا صنع فيه شعراً ... وقال ذو الرمة :

أَحِبِّ الْمَكَانَ الْقَفْرَ مِنْ أَجْلِ أَنْفَى بِهِ أَتَغْنَى بِأَصْمِهَا غَيْرَ مُعْجِمٍ ^(٣)

وبالتأمل نرى « أن الإيقاع هو العنصر الجوهرى فى الناحية الشكلية من هذه الفنون جميعاً ؛ فالرقص حركات منتظمة على أساس وحدات زمنية بينها تناسب معين ، وكذلك الحال بالنسبة للنگمات فى الموسيقى ، والأبيات فى الشعر ^(٤) » .

(١) مصارع العشاق ص ٣٧٤ .

(٢) العبد ج ١ ص ١٤١ .

(٣) العبد ج ٢ ص ٢٤١ .

(٤) الأسس النفسية للأبداع الفنى ص ٣٠٠ .

ألفت الحياة الفنية في الأجواء الصوفية بين هذه الفنون الثلاثة ، لما بينها من صلة طبيعية ، فلم يخلط الصوفية بينها خلطاً ، وإنما ألغوا بينها في تناسب فني سليم أوحته أذواقهم المزهفة ، التي اتخذت من الفن مظهرًا مهمًا من مظاهر التبدل يتوقف عليه كثير من أحوالهم الوجدانية السامية . وقد أبى الذوق الفني في العصر الحديث إلا أن يؤلف هو الآخر بين هذه الفنون الثلاثة في فن « الأوبرا » الذي بدأت العناية به منذ أوائل القرن الماضي .

٤ — شعر التصوف

وفيما لم يكن من صفحات — إن شاء الله — تتبع للنزعات الروحية في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي . تلك النزعات التي أخذت في النمو والزيادة بعد ظهور الإسلام ، وتشكلت بأشكال مختلفة في العصور المختلفة ، وفي كل هذه الأدوار كانت تظهر في الشعر العربي بمظهر جديد ، حتى انتهى بها الأمر إلى الاستقرار في فن من فنون الشعر العربي له استقلاله ومميزاته ومفهومه .

ولا يمكن ادعاء استكمال فروع الدراسات في الأدب العربي إذا أغفل هذا الميدان ، فإن الدراسة المستكملة لا تدع فرعاً من الفروع إلا أتت عليه بحثاً وتحقيقاً . والنزعات الروحية كان لها في الأدب العربي آثار ، فكان لزاماً إذا ما أريد التعمق في دراسته أن تخصص بالبحث والدراسة .

ولا بد لهذه البحوث من استعداد يقوم على دراسة الحياة الروحية كقائمة لمعرفة آثارها في الشعر . فإن كثيراً من معاني هذا الشعر لا تظهر إلا بمعرفة الأساس الروحي الذي قامت عليه معرفة دقيقة ، وحين يظهر الشعر الصوفي فناً مستقلاً ، يلزم الباحث فيه دراسة التصوف الإسلامي ومذاهبه ، ومعرفة رجاله ونزعاته ، والإلمام إلاماً واضحاً بمداول مصطلحاته الفنية التي يتوقف عليها فهم نصوصه . والمصطلحات الصوفية « جرت في الأغلب حول معان وجدانية ، وروحية ، ونفسية ، واجتماعية ، فهي الصق بالحياة الأدبية ^(١) » .

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق — زكي مبارك ج ١ ص ٧١ .

والتصوفية أسلوب خاص في التعبير اشتهروا به ، يمتاز بالغموض ، وإيثار
الرمز عن المعنى دون التصريح به وقد عاب الثعالبي على المتنبى امتثال ألفاظ
التصوفية ، واستعمال كلماتهم المعقدة ومعانيهم المغلقة ، في مثل قوله في
وصف الفرس :

سَيُوحُّ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ

وقوله :

أَفِيكُمْ فَتَى حَتَّى يُخَبِّرُنِي عَنِ بَاغِيَّتِ مَشْرُوبَةِ الرَّاحِ مِنْ ذَهَبِي

وقوله :

نَالَ الَّذِي نَلْتُ مِنْهُ مِنِّي اللَّهُ مَا تَصْنَعُ أَنْظُمُورُ

وقوله :

كَبُرَ الْعِيَانُ عَلَيَّ حَتَّى إِنَّهُ سَارَ الْيَقِينُ مِنَ الْعِيَانِ تَوَهُمَا

وقوله :

وَبِهِ يُضْنُ عَلَى الْجَرِيَّةِ لَا بِهَا وَعَلَيْهِ مِنْهَا لَا عَلَيْهَا يُوسَى

وقوله :

وَلَوْ لَا أَنَّنِي فِي غَيْرِ نَوْمٍ لَكُنْتُ أَظُنُّنِي مِنِّي خِيَالًا

قال الصاحب : ولو وقع قوله :

نَحْنُ مِنْ ضَائِقِ الزَّمَانِ لَهُ فِيكَ وَخَانَتُهُ قُرْبِكَ الْإِيَّامُ

في عبارات الجنيد والسبلي لتتنازعه المتصوفة دهرًا بعيداً^(١) . والرمز « الكلام
الحق الذي لا يكاد يفهم »^(٢) . ولجوء الصوفية إلى الرمز يرجع بصفة عامة إلى
سبيلين :

(١) ينمية الدهر ج ١ ص ١٤٥ .

(٢) العمدة ج ١ ص ٢١٠ .

الأول : أن كثيراً من زرعاتهم يخالف ظاهر الشريعة ، فلا يمكن الإفصاح عنها خوفاً من سلطان الفقهاء الذين كانوا يتبعون الصوفية في كل عصر بالنكير والتشهير ويحاولون الزج بهم في مخاكت تنتهي في بعض الأحيان بقتلهم ، والثاني : أن اللغة العادية تقصر عن أداء كل ما عندهم من معان ؛ لأنها معان تقوم على الذوق أكثر مما تقوم على المنطق .

وَإِنْ قَمِيصاً خِيطَ مِنْ نَسَجِ تِسْمَةٍ

وَعِشْرِينَ حَرْفًا عَنْ مَمَالِكِ قَاصِرٍ^(١)

لم يجد الصوفية وسيلة يمكن التعبير بها عن معانيهم وأذواقهم إلا الرمز الذي لم يجر على قاعدة واحدة سار عليها جميع الصوفية ، وإنما اختلف باختلاف الموضوعات التي تناولوها فأبو يزيد البسطامي يرمز بالطيران عن رحلته الروحية التي سبحت فيها روحه في عالم الشهود ، بينما يرمز بن الفارض عن الحب الإلهي بالخمير في قصيدته الخمرية ؛ ويرجع هذا — إلى جانب اختلاف الموضوع — إلى اختلاف الطبيعة بين صوفي وآخر ؛ فان نوع الرمزية التي يفضلها الصوفي يتوقف « على خلقه وجبلته . فإن كان ديناً فناناً — أعنى شاعراً روحياً — فأفكاره كذلك عن الحقيقة تتشح تلقائياً ثياب الجمال ، والصور المشتعلة للحب البشري^(٢) » .

ولهذا السبب اختلط كثير من نصوص الشعر الغزلي الصوفي بالشعر الغزلي الحسي اختلاطاً صعب معه التمييز بينهما ، حتى أصبح من العسير القطع بنسبة مقطوعة شعرية إلى شاعر صوفي من المتقدمين إذا لم ينص على ذلك نصاً صريحاً .

(١) الكشكول ج ٣ ص ٣٥١ .

(٢) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة شعرية ص ١٠١ .

البَابُ الأولُ

المنزعات السرومية في الشعر العربي مني آخر الفقه الثاني

تقديم

يقوم هذا الباب على تتبع النزعات الروحية في الشعر العربي منذ الجاهلية حتى آخر القرن الثاني للهجرة ، أى حتى تظهر البوادر الأولى لشعر التصوف بين ثنائيا الشعر الزهدى . وهو يشمل فصولا ثلاثة : —

الفصل الأول :

ويتناول النزعات الروحية في الشعر الجاهلى ؛ فيقوم على علاج الحكمة المتعلقة بما وراء الطبيعة في الشعر الجاهلى ، والدين وآثاره في هذا الشعر ، كما يتناول شعر طائفة المتحنفين الذين أشبهوا الصوفية في كثير من طرق حياتهم وآرائهم .

الفصل الثانى :

ويتناول الروحانية في الشعر العربى أثناء القرن الأول للهجرة ، وما كان للإسلام من أثر في الشعر العربى ، وما انتهى إليه الشعر العربى في النصف الثانى من هذا القرن من ظهور فن جديد يقوم على التعبير عن الحياة الروحية هو « شعر الدين » .

الفصل الثالث :

ويتتبع النزعات الروحية في الشعر العربى خلال القرن الثانى للهجرة عند الطوائف الروحية المختلفة . ويبين كيف تطور شعر الدين إلى شعر زهدى في القرن الثانى ، وكيف تضافرت جماعة الشعراء في القرن الثانى على اختلاف مشاربها على

النمو بالشعر الزهدى وتمييز شخصيته وإظهار مقوماته حتى انتهى به الأمر إلى أن أصبح في أواخر القرن صناعة يرثها شاعر عن شاعر ، ويتناولها سائر الشعراء ولو كانوا من غير المتزهدين كما تناول شعراء العربية بكاء الأطلال والوقوف على الدمن .

ويحاول هذا الفصل — أى الفصل الثالث — الكشف عن البذور الأولى للشعر الصوفى خلال الشعر الزهدى ، وكيف كانت هذه البذور أساساً لبناء الشعر الصوفى الضخم الذى ظهر فى القرن الثالث وما بعده .

الفصل الأول

النزعات الروحية في الشعر الجاهلي

١ - الحكمة في الشعر الجاهلي وصلتها بما وراء الطبيعة :

بلاد العرب شبه جزيرة ، تقع في الجنوب الغربي من آسيا يحيط بها البحر الأحمر غرباً ، والمحيط الهندي جنوباً ، والخليج الفارسي شرقاً ، وتتصل شمالاً بالشام . والجزء الغربي منها سلسلة من الجبال ، تمتد محاذية للشاطئ « تسمى » بالحجاز . ويسمى الشاطئ الذي يفصلها عن البحر « تهامة » . ويعرف الجزء الجنوبي من هذه الجبال وهو الذي يقع في الجنوب الغربي للجزيرة باليمن . وهي بلاد خصبة كان لها في القديم ملك وحضارات . والجزء الذي يمتد إلى جوار الحجاز في الوسط صحراوي ، تتخلله الجبال في بعض أجزائه ، وتنت في الأعشاب بعد انتهاء فصل المطر ، ويمتد جنوباً حتى ينتهي بصحراء رملية يصعب ارتيادها تعرف بالربع الخالي . أما الشمال فهو الجزء الممتد بين جبال الحجاز وصحراء البحرين فهو نجد مرتفع طيب الهواء معتدل المناخ . والجزء الشرقي من الجزيرة سلسلة من المرتفعات ، تمتد محاذية للخليج الفارسي ، عرفت بعض أجزائها الجنوبية بالتجار البحرية .

ومناخ الجزيرة على العموم حار شديد الحرارة ، وخاصة في نهار الصيف . أما ليله فيعتدل في المناطق المرتفعة ، ويشتد البرد في الشتاء فيتجمد الماء . وتهب عليها الرياح الشرقية العليلية وتسمى بالصبا . كما تهب ريح السموم المحرقة . وتعتبر نجد أطيب بقاع الجزيرة جواً وأحسنها هواء . والسما هو بصفة عامة فالشمس ساطعة ، والقمر مسفر ، والنجوم زاهرة ، يهتدون بها في ظلمات البر والبحر .

وللبينة تأثيرها على الإنسان إلى حد كبير ، حتى قيل « الإنسان من صنع بيئته » وهو قول وإن لم يخل في المبالغة سليم الأساس . ويحاول الباحثين في الأدب بالذات

أن يتعرضوا في هذا الصدد للمقارنة بين البيئتين اليونانية والعربية ؛ فالبيئة اليونانية ذات مرتفعات ووديان ومياه وأمطار ، متقلبة متغيرة قاسية عنيفة متجهمه السماء وعرة المسالك مبرقة مرعدة . وقد كان لهذا كله أثر في الأدب اليوناني المتنوع ، العامر بالخيال والصور ، والذي يمتاز بالعمل في الفكرة ، والقدرة على ابتكار المعنى ، في تسلسل متصل واستيعاب شامل . وكان هذا شأن الفلسفة اليونانية التي نبتت في نفس البيئة . أما البيئة العربية فإن « طبيعة البلاد الواضحة البسيطة التي لم تتنوع مظاهرها ولم تظفر بعنف في السماء ولا في الأرض جعلت العربي يحس في بساطة وبلا تعقيد ، وبرأته من الانفعالات النفسية التي تنجم عنها الخيالات الكبيرة ، فكان عقله واقعياً ، وأسلوبه موجزاً ، ومنطقه بسيطاً ، وخياله قريباً ، وفلسفته سطحية ؛ ذلك بأن كل ما أمامه واضح لا يحتاج إلى حدس ، ولا يقتضيه نظراً طويلاً للتفهم^(١) . » وقد حرم ضعف خيال العربي شعره من خير كثير . فقد جعله يدور حول ما يجري في بيئته الرتيبة دون أن يحاول الوصول إلى آفاق جديدة . ولهذا قلّت معانيه ، ولاحظ الشعراء في فترة معينة أنهم يعيدون ويبدئون في حلقة مفرغة من المعاني لا يتجاوزونها ؛ فقال قائلهم :

مَا أَرَانَا نَقُولُ إِلَّا مُعَارًا أَوْ مُعَادًا مِنْ قَوْلِنَا مَكْرُورًا

وقال آخر :

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفَتِ الدَّارُ بَعْدَ تَوَهُّمٍ

غير أنهم كانوا يلبسون معانيهم المكررة هذه أثواباً تظهرها بمظهر الجدة فيتفننون فيها تفنن العارف بمذاهب القول . والعربي عصبي المزاج « والمزاج العصبي يستتبع عادة ذكاء . وفي الحق أن العربي ذكي ، يظهر ذكاؤه في لغته ؛ فكثيراً ما يعتمد على اللمحة الدالة ، والإشارة البعيدة . كما يظهر في حضور بديهته ؛ فما هو إلا أن يفاجأ بالأمر فيفجؤك بحسن الجواب . ولكن ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر ؛ فهو يقلب المعنى الواحد على أشكال متعددة ، فيبهرك تفننه في القول أكثر

كما يهرك ابتكاره للمعنى . وإن شئت فقل : أن لسانه أمهر من عقله ^(١) .

وقد لوحظ أن العربي لا ينظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة تتناول جميع الأجزاء وما بينها من علاقات وإنما هي نظرة جزئية محدودة ؛ فهو إذا نظر إلى السماء مثلاً استرعى نظره القمر بضوئه وجماله وملك عليه مشاعره فلم يلتفت إلى ما حوله ، ولا إلى علاقة القمر بالأشياء الأخرى ومدى ارتباطه بها . إلا أن تركيز نظره هذه يجعله ينفذ إلى باطن الشيء الذى يقع تحت ناظره فيأتى فيه بالمعاني البديعة الدقيقة ^(٢) .

وطبيعة التفكير هذه إلى جانب ما تقدم من ضعف الخيال عند العربي طبعت حكيمه بطابع معين ، هو السطحية ، والنظرة الجزئية إلى الأشياء ، وعدم السبح بالخيال إلى عوالم أخرى . ولذلك كانت الحكمة الجاهلية قولاً موجزاً يتضمن حكماً مسلماً ، دون أن يحاول تلخيص فلسفة معينة ، كما كانت ضعيفة الصلة بحياة أخرى أو عالم روحانى ، وكل صلتها بالعوالم الأخرى لا تعدو ما يقع تحت الحس ، من الموت ، واخترام المنية الأنفس ، وموت الشاب الصغير ، وبقاء الشيخ الهرم ... إلى آخر هذه المعاني التى لا تدل على عمق فى الفكرة ، ولا تكون فلسفة خاصة .

وقد اشتهر من حكمائهم فى الجاهلية أكثم بن صيفى ، وذو الأصبع العدوانى وعامر بن الظرب ، وقس بن ساعدة . ومن أقدم حكمائهم لقمان المشهور . وقد عرف من شعرائهم بالحكمة أمية بن أبى الصلت ، وزهير بن أبى سلمى ، وطرفة بن العبد ^(٣) ، والأفوه الأودى . كما تنأثر كثير من الحكم فى شعر شعراء آخرين .

والصدر الغالب للحكمة فى الشعر الجاهلى هو الملاحظة العابرة ، والتجربة الساذجة لشئون الحياة ، ولهذا كان للتقدم فى السن أثر فى صيغ هذه الحكمة بصيغة معينة ؛ فإن التجربة تكثر وتدق وتكون أقرب إلى الصدق وعدم

(١) جفر الإسلام أحمد أمين ص ٤٤ .

(٢) نفس المرجع ص ٥١ .

(٣) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٨٠ — ٨١ .

التخلف بتكرارها . ولا يتاح ذلك إلا بطول المدة وامتداد الأيام . — وبخاصة إذا كانت الحكمة متعلقة بالموت وما بعده — وقد ظهر فرق ما بين حكمة الشبان وحكمة الشيوخ من شعراء الجاهلية واضحاً ، فالشاعر الشاب يدعو إلى المكوف على اللذات ، والإسراف والبذل ، لأن الأيام قلب ، والعمر قصير لا يلبث أن يزول . وهو مقدم يحمل نفسه على المكروه ، لأن موته لا بد آتية ، فمن العجز أن يكون جباناً . يقول عنتره :

بَكَرَتْ تُخَوِّفُنِي الْخُتُوفَ كَأَنِّي

أَصَبَحْتُ عَنْ غَرَضِ الْخُتُوفِ بِمَعَزِلٍ

فَأَجَبْتُهَا إِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنَهْلٌ لَا بُدَّ أَنْ أُسْقَى بِكَأْسِ الْمَنَهْلِ^(١)
فَأَقْفَى خِيَاءَكَ لَا أَبَالِكَ وَأَعْلَمِي أَنِّي أَمْرُوٌّ سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ

فعنتره يؤمن بالموت ، وزوله في حينه ، لا متقدم عنه ولا متأخر ، ولكن هذا الإيمان لا يدفعه إلى العمل لما بعد الموت ؛ فقد لا يكون عنتره من المؤمنين بصحوة تعقب الموت ، ومن ثم فلا يبت ولا حساب . وهو أيضاً لا يزدجر بهذا الموت ، فيحسن العمل إيثاراً للذكر والحمدة ، ولكنه يتخذ من الموت حاملاً على لقاءه ومواجهته ، إيثاراً للون آخر من ألوان الذكر وهو الشجاعة . وعنتره يؤثر الجوع والطوى ، ولكنه لا يؤثر الطوى لأنه يجود بكل ما عنده ، بل يأبى أن يطعم إلا وهو عزيز النفس أبيها .

وَلَقَدْ أَيْبْتُ عَلَى الطَّوْى وَأَظْلَلُهُ حَتَّى أَتَالَ بِهِ كَرِيمَ الْمَأْكَلِ^(٢)

وعنتره يدعو إلى شكر النعمة ، ويراها واجباً ولكنه لا يستقى هذه الحكمة من شئون الحياة العامة ، بل تملها عليه حالته الخاصة ؛ فهو قد أنعم ولذلك فإنه ينتظر ألا تكفر نعمته ، أما وقد كفرت ولم تشكر فإن نفسه لا تستطيع السكوت على هذا الكفران ، وهو لابد منتقم ؛ لأن الكفر مخبئة لنفس المنعم .

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٥ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٣٩٦ .

نُبِّئْتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَخْبَثَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعِمِ (١)

وتسيطر فكرة الموت على حكمة طرفة سيطرة ظاهرة ، ولكنه على الرغم من ذلك يلون حكمته بألوان الشباب ؛ فهو ينفق ويشرب ويعب من ملذات الحياة ؛ لأن الموت آت لا ريب فيه وبعد الموت يستوى الجميع النفق والمقت ، الكريم والبخيل ، العظيم والحقير ؛ فكلهم ستضمه حفرة في باطن الأرض ، ويهال عليه التراب ، ولا يبقى له على ظاهر الأرض إلا أحجار تدل على موضع رفاقه . وإذا كان الأمر كذلك فعلام الأمساك والحرمان من المتع ؟ :

أَرَى قَبْرَ نَحَّامٍ بِخَيْلٍ بِمَالِهِ كَقَبْرِ غَوِيٍّ فِي الْبَطَاةِ مُنْهَدٍ
تَرَى جَثْوَتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ عَلَيْهِمَا صَفَاخٌ صُمٌّ مِنْ صَفِيحٍ مُنْضَدٍ
أَرَى الْمَوْتَ يَغْتَامُ الْكِرَامَ وَيَصْطَفِي

عَقِيلَةَ مَالٍ الْفَاحِشِ الْمُتَشَدِّدِ
أَرَى الْعَيْشَ كَنَزًا نَاقِصًا كُلَّ آيَةٍ وَمَا تَنْقُصُ الْأَيَّامُ وَالذَّهْرُ يَنْفَدُ
أَعْمُرُكَ إِنْ أَلَمْتَ مَا أَخْطَأَ الْفَقَى لَكَاطُورِ الْمُرْخَى وَثَنِيَاهُ بِالْيَدِ (٢)

ولطرفة معان مبتكرة في فكرة الموت ؛ فالبيت الأخير يشبه السالم من الموت بساعة مدّها في الجبل ، فهي ترى وتظن أنها حرة ، في حين أن الراعي لو شاء لجذبها — وهو في بيت آخر يرى أن لكل إنسان منية موكلة به ، لا تخطئه إذا حان حينه :

أَرَى الْمَوْتَ أَعْدَادَ النَّفُوسِ وَلَا أَرَى بَعِيدًا غَدًا مَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ غَدٍ (٣)

ومن القفزات الروحية الجريئة لطرفة قوله :

وَلَسْتُ بِخَائِبٍ أَبَدًا طَعَامًا حِذَارَ غَدٍ لِكُلِّ غَدٍ طَعَامٌ (٤)

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي لمحمد هاشم عطية ص ٣٩٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٩ . (٣) نفس المرجع ص ٢٨١ .

(٤) نهاية الأرب ج ٣ ص ٦٣ .

فان فكرة التوكل تبدو واضحة في هذا البيت . وهي زعة لم تتضح معالمها في العصر الجاهلي لمن لم يتصل اتصالاً قوياً بأحد الأديان الداعية إليها . ولعل نسبة البيت إلى طرفة غير صحيحة ، ومما يرشح هذا رواية البيت في محاضرات الأدباء للناطقة^(١) . وذلك مطعن في نسبة البيت إلى كلا الشاعرين .

وإذا كانت حكمة الشبان من الشعراء تقوم على انتهاز اللذات ، ومبادرة المتع قبل أن تطوى الصفحات - وهو طابع تمليه شررة الشباب وقوته وإقباله على الحياة - فان طول التجربة عند الشيوخ ، والمعرفة بتصاريف الأيام ، والفهم الدقيق لطبائع الأشياء وعلاقات الناس المتشابكة ، والخبرة الدقيقة العميقة بأمور الحياة ، تضفي على حكمتهم طابع الروية والاتزان . وإن الشعور بالضعف أمام حوادث الأيام يدفعهم إلى التأمل الذي يفضي بهم إلى الاعتقاد بأن قوة خفية تسيطر على مصائرهم . وهذا لون ساذج من ألوان الروحية عرف في العصر الجاهلي ، قد يكون للأديان المنتشرة بين عرب الجاهلية فيه نصيب من التأثير . ويصور امرؤ القيس تأثير التجربة والتقدم في السن على نظرة الإنسان إلى الحياة ، فيكف عن استهتاره ، ويقلع عن مجونه ، ويأخذ نفسه بلون آخر من ألوان السلوك قوامه العقل والروية والنزعة إلى الخير فيقول :

أَقْبَلْتُ مُقْتَصِدًا وَرَاجِعًا حَامِي وَسُدَّدَ لِلنَّدَى فِعْلِي
وَاللَّهُ أَنْجَحُ مَا طَلَبْتَ بِهِ وَالْبَرُّ خَيْرُ حَقِيبةِ الرَّحْلِ
وَمِنْ الطَّرِيقَةِ جَائِرٌ وَهُدًى قَصَدَ السَّبِيلِ وَمِنْهُ ذُو دَخَلٍ^(٢)

غير أن الطابع العام للحكمة الجاهلية وهو السطحية ، وعدم الغوص على العلة الأولى ، والنظرة الفردية الضيقة ، تسود حكمة الشيوخ كما تسود حكمة الشبان ؛ فالذي يسترعى نظر صاحب الحكمة إنما هو قلب الليل والنهار ، وعدم بقاء الأيام على حال ، وبلى الأشياء والناس بكر الجديدين ، واخترام النية أنفُس الشبان

(١) محاضرات الأدباء ج ١ ص ٣٢١ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي لمحمد هاشم عطية ص ١٧٢ .

«وإمها لها نفوس الشيوخ . وفكرة الموت أكثر ظهوراً في حكمة هؤلاء الشيوخ ، ومن أقوى دعائم نظرتهم إلى حياتهم ؛ فكل مظاهر حياتهم توحى إليهم بفكرة الموت ، وهم لذلك لا يألون جهداً في ترديدتها والتذكير بها . يقول أسقف نجران وهو قس بن ساعدة حكيم العرب المشهور :

مَنْعَ الْبَقَاءِ تَقَلُّبُ الشَّمْسِ وَطُلُوعُهَا مِنْ حَيْثُ لَا تُنْمِي
وَطُلُوعُهَا بَيَضاءَ صَافِيَةٍ وَغُرُوبُهَا صَفراءَ كَالْوَرَسِ
الْيَوْمَ تَعْلَمُ مَا يَجِيءُ بِهِ وَمَضَى بِفَضْلِ قَضَائِهِ أَمْسٍ^(١)

ويقول مستشهداً في خطبة مشهورة له :

فِي الدَّاهِيَيْنِ الْأَوَّلِيَدِ نَ مِنَ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرُ
لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدًا لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ
وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا يَمْضِي الْأَكْبَرُ وَالْأَصَاغِرُ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي وَلَا يَبْقَى مَعَ الْبَاقِينَ غَابِرُ
أَيَقِنْتُ أَنِّي لَا أَحْيَا لَهَ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرُ^(٢)

ويقول الأضبط بن قريع السعدي :

وَحُذِّمِ الدَّهْرُ مَا أَتَاكَ بِهِ مَنْ قَرَّ عَيْنًا بِعَيْشِهِ نَفَعَهُ
قَدْ يَجْمَعُ الْمَالُ غَيْرُ آكِلِهِ وَيَأْكُلُ الْمَالُ غَيْرُ مَنْ جَمَعَهُ
لَا تَهْنِ الْفَقِيرَ عِلَّاكَ أَنْ تَخْشَعَ يَوْمًا وَالْدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ^(٣)

ويقول آخر :

إِذَا الرِّجَالُ وَلَدَتْ أَوْلَادَهَا وَبَلَّيْتُ مِنْ كِبَرٍ أَجْسَادَهَا

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨ والبيان والتبيين ج ٣ ص ٢٨١ وقد نسبت إلى القمقام ابن الباهل في معجم الشعراء ص ٣٣٩ . (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٩٨ . (٣) نهاية الأرب ج ٣ ص ٦٩ ، والشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٤٤ .

وَجَعَلَتْ أَسْقَامَهَا تَعْتَادُهَا فَهِيَ زُرُوعٌ قَدْ دَنَا حَصْدُهَا^(١)

ويقول حسان السعدى :

وَمَهْمَا يَكُنْ رَبُّ الْمُنُونِ فَإِنِّى أَرَى قَمَرَ اللَّيْلِ الْمَعْدِرِ كَأَنَّهُ
يَعُودُ ضَبِيلًا ثُمَّ يَرْجِعُ دَانِيَا وَيَعْظُمُ حَتَّى قِيلَ قَدْ ثَابَ وَاسْتَوَى
كَذَلِكَ زَيْدُ الْمَرْءِ ثُمَّ انْتِقَاصُهُ وَتَكَرَّرُهُ فِي إِثَرِهِ بَعْدَ مَا مَضَى^(٢)

ويقول أكرم بن صيفى :

نُرْبِى وَيَهْلِكُ آبَاؤُنَا وَيَبْنِى فُرْبِى بَيْنَنَا فَنَبْنِى^(٣)

فكل هذه النصوص تدور حول الموت ، ولكن نظرتها إليه لا تعدو النظرة الحسية . أما إعمال الفكر فى الموت ، وما يعقبه من فناء أبدي ، أو حياة أخرى ، وما يمكن أن تكون عليه هذه الحياة وطبيعتها ، فهذا ما لم يدر فى هذه النصوص . ولا فى أمثالها إذا استثنينا خطرات قليلة عند بعض الشعراء مثل قول زهير :

يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ لِيَوْمِ حِسَابٍ أَوْ يُعَجَّلُ فَيُنْقَمَ^(٤)

ولعل هذا من تأثير بعض البيانات التى تؤمن باليوم الآخر .

ومن الألوان الروحية فى حكمة الجاهليين قول عبيد بن الأبرص :

وَكُلُّ ذِي غَيْبَةٍ يَتُوبُ وَغَائِبُ الْمَوْتِ لَا يَتُوبُ
مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ يَحْزِمُوهُ وَسَائِلُ اللَّهِ لَا يَخِيبُ
وَعَاقِرٌ مِثْلَ ذَاتِ رَحِمٍ وَغَانِمٌ مِثْلَ مَنْ يَخِيبُ

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨/٨٩ وحلية الأولياء ج ٤ ص ١٨٤ .

(٢) الحيوان ج ٣ ص ٤٧٨ .

(٣) الحيوان ج ٣ ص ٥١ - ٥٢ .

(٤) تاريخ آداب اللغة العربية — جوزجى زيدان ج ١ ص ١٠٦ .

أَفْلَحَ بِمَا شِئْتَ فَقَدْ يُبْلَغُ بِالضَّعْفِ وَقَدْ يُخَدَّعُ الْأَرِيبُ^(١)

تعبيد في هذه الأبيات يرى الموت سيفاً مصلاً على رقاب العباد ، فإذا ما وقع فلا رجعة منه ولا أوبة من غيبته ، وهذا المعنى عادي طرقه غيره من شعراء الجاهلية . ولكنه يرى فيما بعد هذا البيت أن الله هو المعطى ، وأن من سأل الناس فقد أخطأ الطريق الطبيعي للسؤال ؛ لأن الله هو الذى يُسألُ قِيعْطِ ، وهذا معنى روحى لم يتداول في حكمة الجاهليين بشكل ظاهر . وهو يسوى كذلك بين النجاح والفشل ، والغنيمة والخسران ، والمنح والمنع ، والمآقر وذات الولد ؛ لأن كل شيء إلى انتهاء ، وسوف يأتى الموت على الأخضر واليابس ، وهو معنى أدخل في الروحانية من سابقه .

ويبدو أن نفحات الروحانية أخذت تنشط في الجزيرة العربية كلما اقترب الزمن من نهاية العصر الجاهلى وظهور الإسلام ؛ فإن التهيؤ الاجتماعى لظهور الدين الجديد كان بانتشار موجة روحية في أرجاء الجزيرة ، وتعطش إلى إصلاح دينى سريع يصلح ما أفسدت الأيام من النفوس والعقائد ، وهذا ما عبر عنه بالإرهاص الذى كان مظاهر عملية لهذه التهيئة الاجتماعية . ومعنى هذا أن الروحانية كانت أنشط في أخريات العصر منها في أوله . ونستطيع أن نتخذ لبيدا الشاعر مظهراً من مظاهر هذا النشاط الروحى ؛ فإن هذا الشاعر قد امتاز عن سائر شعراء الجاهلية بميزة هي « السمو بشعره إلى ما وراء الطبيعية ، وإيراد الحكمة السامية لا بطريقة بشرية كطريقة زهير بن أبى سلمى ، ولا بطريقة تصويرية أخبارية كطريقة أمية ابن أبى الصلت ، ولا بطريقة تشاؤمية تدل على الفناء فحسب كطريقة عدى بن زيد ، بل هو يقرن بين هذه الطرائق الثلاث ، ويسموها جميعاً إلى مصدر العدل والتعزية ، إلى الله ؛ فيؤمن به إيماناً متيناً ، ويتكل على عنايته اتكالاً وثيقاً ، حتى إنه يمكننا القول : إن لبيدا خالق الشعر الوعظى بكل ما فيه من قوة عاطفة وشدة تأثير^(٢) » .

نظم لبيد قصيدة في رثاء النعمان مطالعها :

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢) سلسلة الروائع (طرفة وليد) ص ط .

أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ أَتَنْحِبُ فَيَقْضَى أَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلٌ
وفي هذه القصيدة من المعاني الروحية ما لم يندر وجوده في شعر شاعر جاهلي آخر،
فهو يرى أن الناس في غفلة عن الموت وهو لهم بالمرصاد ، وأن في الدهر عظات
لمن يتعظ ، ويكفي أن ينظر الإنسان فيما بينه وبين عدنان ليجد أن الجميع قد أتى
عليهم الموت ، وأن الله سيحاسب هؤلاء الميتين على ما قدموا في دنياهم من أعمال ،
فواجههم أن يحسنوا عملهم ليحسن جزاؤهم :

إِذَا الْمَرْءُ أَمْرَى أَيْلَةً ظَنَّ أَنَّهُ قَضَى عَمَلًا وَالْمَرْءَ مَا عَاشَ عَامِلٌ
حَبَابِلُهُ مَبْشُورَةٌ فِيْذَانِهِ وَيَفْنَى إِذَا مَا أَخْطَأَتْهُ الْحَبَالُ
فَقَوْلًا لَهُ إِنْ كَانَ يَقْسِمُ أَمْرُهُ أَلَمَّا يَعِظُكَ الدَّهْرُ أَتُكُّ هَابِلٌ
فَإِنْ أَنْتَ أَمْ تَصْدُفُكَ نَفْسُكَ فَانْتَسِبْ

لَعَلَّكَ تَهْدِيكَ الْقُرُونُ الْأَوَائِلُ
فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مِنْ دُونِ عَدْنَانَ بَاقِيًا وَدُونَ مَعَدٍّ فَلْتَرْعُكَ الْعَوَائِلُ
وَكُلُّ أَمْرٍ يَوْمًا سَيَعْلَمُ سَعْيُهُ إِذَا جُمِعَتْ عِنْدَ الْأَلَةِ الْمَحَاصِلُ^(١)
وفيها يقول :

أَرَى النَّاسَ لَا يَدْرُونَ مَا قَدَرُ أَمْرِهِمْ
بَلَى كُلُّ ذِي رَأْيٍ إِلَى اللَّهِ وَائِلُ
أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ^(٢)
ومن عظاته قوله :

إِنَّمَا يَحْفَظُ التَّقَى الْأَبْرَارُ وَإِلَى اللَّهِ يَسْتَقِرُّ الْقَرَارُ

(١) الشعر والشعراء ابن قتيبة ص ٩١ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٢٥٧ .

وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُونَ وَعِنْدَ اللَّهِ هِ وَرِدُّ الْأُمُورِ وَالْأَصْدَارُ
إِنْ يَكُنْ فِي الْحَيَاةِ خَيْرٌ فَقَدْ أُنْظِرُ

تَ لَوْ كَانَ يَنْفَعُ الْإِنْظَارُ

عِشْتَ دَهْرًا فَلَنْ يَدُومَ عَلَى الْأَيَّامِ إِلَّا يَرْمَرُمٌ وَقِفَارٌ^(٣)

وفي هذه العظة من المعاني ما لا يختلف كثيراً عن معاني العظات الإسلامية المؤمنة بالبعث والحساب والنعيم والعذاب .

ولهذا الشاعر سبحات روحانية لا توجد عند غيره ؛ فهو يؤمن بالله إيماناً عميقاً ويؤمن باليوم الآخر الذي يحاسب فيه المحسنون والمسيئون على السواء فيجزى كل واحد بما عمل ، وهو لهذا يدعو إلى نوع معين من أنواع العمل هو الذي يتسم بسمعة الخير فيقول :

إِنَّ تَقْوَى رَبَّنَا خَيْرُ عَمَلٍ وَبِإِذْنِ اللَّهِ رَيْئِي وَالْعَجَلِ

ويقول :

وَأَكْذِبِ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثَتْهَا إِنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُذِرِي بِالْأَمَلِ^(١)

أما قوله :

فَوَاعَجَبًا كَيْفَ يُعَصَى الْأَلَهُ أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الْجَاهِدُ

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْوَاحِدُ

وَلِلَّهِ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وَتَسْكِينَةٍ فِي الْوَرَى شَاهِدٌ^(٢)

فأشبه ما يكون بالشعر الإسلامي ؛ لأنه نص فيه على التوحيد .

ومما تقدم ترى أن الحكمة في الشعر الجاهلي لا تنزع إلى الروحية كثيراً

(٣) الحيوان ٧ ص ١٦٣ .

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي محمد هاشم عطية ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٢) محاضرات الأدباء ٢ ص ٢٢٥ .

فالشعراء ماديون جسيون لا يتناولون إلا ما تقع عليه العين ، أو تسمعه الأذن ، أو تلمسه اليد . أما النزعة إلى الاتصال بما وراء الطبيعة ، أو محاولة الإفلات من ربقة المادة ، أو النظرة إلى الحياة نظرة روحية تدخل في حسابها حياة أخرى تعقب هذه الحياة ، فهذا ما لم تتخذ الحكمة في الشعر الجاهلي منه موضوعاً لها ، اللهم إلا في القليل النادر . وعند قلة من الشعراء ، ولعله كان أثراً من آثار الأديان المؤمنة بحياة أخرى ، والتي كانت منتشرة في جزيرة العرب في العصر الجاهلي .

غير أن التهيؤ الاجتماعي الذي سبق ظهور الإسلام كان من شأنه أن تعم جزيرة العرب موجة روحية ، ظهرت في شكل تقرب وانتظار لدين جديد يبدل ما فسد من شئون الحياة ، ويجدد مآثر منها . وقد ظهرت آثار هذه الموجة في حكمة الشعراء الجاهليين ، وخاصة عند ليبيد بن ربيعة العامري ؛ الذي عاش في أخريات العصر الجاهلي ، والذي ظهرت في شعره نزعة روحية أقوى مما ظهر في شعر غيره ؛ حتى إنه يمكن أن يقال : إن ليبيداً وضع الأسس للشعر الوعظي الذي نما فيما تلا ذلك من عصور .

٢ — الرومانية الربيفة في الشعر الجاهلي :

كانت الأديان المنتشرة في جزيرة العرب قبل الإسلام كثيرة متعددة ، وليس مما يجدي سرد أسماء هذه الأديان الكثيرة ؛ فإن أغلبها كان ضعيف الأثر في الحياة العربية في العصر الجاهلي ؛ لدرجة تجعل إغفاله شيئاً محتوماً حين يراد الإيجاز^(١) . ويحفظ التاريخ معلومات لها قيمتها عن الأديان ذوات الأثر في حياة الجاهليين . وقد كان لكل دين من هذه الأديان الكثيرة أتباع وأشباع ، وكان بين هذه الأديان صراع يشتد حيناً ، وتخف حدته حيناً آخر . وفي أتباع كل دين شعراء يحسنون القول ، ويجيدون القريض ، وقد يتعدى أثر دين من الأديان أتباعه إلى غيرهم ؛ فيظهر عند من لا يدينون به في صورة اعتقاد أو تعبير .

وعلى الرغم من انتشار الوثنية بين العرب ؛ فإن الشعر العربي الذي وصل إلينا

(١) راجع ما كتب في التمهيد لهذا البحث عن الدين في العصر الجاهلي .

لم يحتفظ لها بذكر يتلاءم مع سعة انتشارها ، كما احتفظ لغيرها من الأديان الأخرى ؛ فليس بين النصوص الموثوق بصحتها ما يوضح لنا كيف كانت تجري طقوس التعبد في الوثنية ، ولا غير ذلك من شئون هذه الديانة . وقد يكون ذلك راجعاً إلى أن الرواة المسلمين أغفلوا عمداً رواية الشعر المتصل بالديانات التي قضى عليها الإسلام استجابة للرغبة الدينية في القضاء على كل مظاهر الوثنية .

وقد كانت المسيحية واليهودية هما الديانتين اللتين تركتا آثاراً واضحة في الشعر الجاهلي ؛ فباتتشارها « ظهرت نعمة دينية جديدة تراها في مثل شعر عدى بن زيد بن الحيرة ، ثم لدى أمية بن أبي الصلت في الطائف ^(١) » ، وذلك يرجع إلى أنهما ديارتان سماويتان ، لكل منهما كتاب مقدس ، يتناول مسائل الآخرة وما بعد الموت تناولاً مستفيضاً ، ويرسم للحياة الأخرى صورة قوية واضحة . وللاتفاق في ذلك بينهما وبين الإسلام لم ير المسلمون مانعاً من رواية الشعر المتصل بمظاهر هاتين الديانتين .

وقد كانت المسيحية أظهر الديانتين أثراً في الشعر الجاهلي ، على الرغم من أن كلا منهما كان لها شعراؤها وأتباعها ، ومن أنه كان « في يهود المدينة وأكنافها شعر جيد ^(٢) » . ولعل هذا يرجع إلى غلبة العنصر الخلق الروحي في المسيحية ؛ على عكس اليهودية التي يغلب عليها العنصر التشريعي ، وإلى أن اليهود لا يحرصون كثيراً على الدعوة لديانتهم ، وإلى أن روحهم المادية المتعلقة بالدنيا هي التي ظهرت في شعرهم فحالت دون ظهور النزعات الروحية فيه .

والشعر العربي بصفة عامة لا يحتفل كثيراً بتصوير الحياة الدينية في العصر الجاهلي ؛ فانه « قل أن تجد فيما وصل إلينا من الشعر الجاهلي ما يعكس لك صورة واضحة عن الحالة الدينية في بلاد العرب . وقد يكون السبب في ذلك أن الشعر الديني — بسبب اعتناق العرب للإسلام — قد حظرت روايته فضاء . ويبدو أن

(١) فجر الإسلام ص ٧١ ويلاحظ أن أمية بن أبي الصلت أحد المتحفين في الجاهلية وقد غلب على ظن البعض أنه مسيحي لكثرة تردده على الأديرة .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ١٠٩ .

العربي لم يكن يهتم بالدين كثيراً^(١) « ولكن على الرغم من هذا فقد حفظت لنا نصوص هذا الشعر شيئاً عن المسيحية يعتبر أكثر مما حفظت عن أى دين آخر من أديان الجاهلية ؛ ولعل هذا يرجع إلى أن المسيحية من أكثر الأديان التي سادت الحياة الجاهلية إغراقاً في الروحانية من ناحية ، وإلى أن سلطتين قويتين عملتا على نشرها والحفاظة عليها من ناحية أخرى ، هاتان السلطان هما الرومان في الشمال ، والأخباش في الجنوب . وقد استطاع الرهبان النصارى بالتشاورهم في الصحراء وعكوفهم على العبادة وانصرافهم عن المادة أن يسترعوا نظر الشعراء الجاهليين أكثر من أى مظهر ديني آخر ، يقول امرؤ القيس :

أَصَاحَ تَرَى بَرْقًا أُرِيكَ وَمِيزُهُ كَلَعَ الْيَدَيْنِ فِي حَيِّي مُكَلَّلِ
يُضِيءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَاهِبٍ أَمَالَ السَّلِيطَ بِالذُّبَالِ الْمُقْتَلِ^(٢)

ويقول النابغة الذبياني :

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ يَدْعُو الْأَلَهَ صُورَةً مُتَعَبِّدِ
لَرَنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا وَإِخَالَهُ رَشْدًا وَإِنْ أَمَّ يَرْشُدِ^(٣)

وقد أخذها بأكثر ألفاظها أحد شعراء ضبّة وهو ربيعة بن مقروم . قال :

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ فِي رَأْسِ مُشْرِفَةِ الذُّرَى يَتَبَتَّلِ
لَرَنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا وَلَهُمْ مِنْ نَامُوسِهِ يَتَنَزَّلِ^(٤)

وهذه ملاحظات دقيقة وصور واضحة عن حياة رهبان النصارى في الجاهلية ، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من سياحات وعزلة وانقطاع للعبادة . ولم تكن صور المسيحية في الشعر الجاهلي تقتصر على المظهر فقط ؛ فإن عقائد المسيحية ومذاهبها أيضاً ظهرت في الشعر الجاهلي ؛ ففي الأغاني « عن سماك بن حرب قال :

(١) تاريخ العرب محمد مبروك نافع ص ١٩٧ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — هاشم عطية ص ١٢٩ .

(٣) كتاب الزهرة ص ٢٣ .

(٤) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٢٠١ .

قال لى يحيى بن متى راوية الأعشى وكان نصرانياً عبادياً وكان معمرًا قال : كان
الأعشى قدرياً وكان لبيد مثبتاً . قال لبيد :

مَنْ هَذَاهُ سُبُلَ الْخَيْرِ أَهْتَدَى نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلَّ
وقال الأعشى :

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَبِالْعَدْلِ وَلِوَلَّى الْمَلَامَةَ الرَّجُلَ
قلت : فمن أين أخذ الأعشى مذهبه ؟ قال : من قبل العباديين نصارى الحيرة ،
كان يأتهم يشترى منهم الطمر فلقنوه ذلك^(١) .

ومن بين العباديين هؤلاء نشأ الشاعر الدينى المشهور عدى بن زيد بن حماد
ابن أيوب بن إلياس بن مضر بن نزار ، وهو شاعر عربى جاهلى فصيح ، كان نصرانياً
على دين أهله ، ولا ترجع شهرته إلى منزلته الشعرية بقدر ما ترجع إلى إكثاره
الشعر فى موضوع معين هو الدين ؛ فقد كان قروياً ، وأخذوا عليه أشياء عيت
عليه ، وكان الأصمى وأبو عبيدة يقولان : عدى بن زيد فى الشعراء بمنزلة سهيل
فى النجوم يعارضها ، ولا يجرى مجراها^(٢) .

ويظهر أن عدياً هذا كان ذا ثقافة دينية واسعة ، ولم تقتصر علاقته بالمسيحية
على مجرد اعتناقها ؛ فالجاحظ يقول عنه : كان نصرانياً دياناً وترجماً وصاحب
كتب^(٣) . وسنرى أن موقفه من النعمان كان موقف الداعية الذى يدعو إلى
الدخول فى المسيحية ، ثم موقف الواعظ المذكور فيما بعد . وهو موقف لا يتخذه
من الملوك إلا أصحاب الثقافات الدينية المتمكنون فيها .

ولما تولى النعمان الثالث (٤٩٨ هـ) ملك الحيرة قدم عدى بن زيد ، وناداه ،
وجعله من خاصته ، وكان يصحبه فى رحلات الصيد . وفى إحدى هذه الرحلات
نزل النعمان ومعه عدى بن زيد فى ظل شجرة عظيمة ليلهو ، فقال عدى بن زيد :

(١) الأغاني ج ٨ ص ٨٦ .

(٢) راجع شعراء النصرانية للأب لويس شيخو اليسوعى ص ٤٣٩ .

(٣) الحيوان ج ٤ ص ١٩٧ .

أَتَدْرِي مَا تَقُولُ هَذِهِ الشَّجَرَةُ ؟ قَالَ : لَا . قَالَ : تَقُولُ :

رُبَّ شَرِبٍ قَدْ أَنَاخُوا عِنْدَنَا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الرَّئِالِ
ثُمَّ أَضْحَوْا لَعِبَ الدَّهْرِ بِهِمْ وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ^(١)

وحكى^١ عن النعمان بن المنذر أنه خرج للصيد ومعه عدى بن زيد العابد ، فر
بآرام وهي القبور ، فقال عدى : أبيت اللعن أَتَدْرِي مَا تَقُولُ هَذِهِ الْأَرَامُ قَالَ : لَا .
قَالَ : إِنَّهَا تَقُولُ :

أَيُّهَا الرَّكْبُ الْمُخْبِرُ نَ عَلَى الْأَرْضِ الْمُجِدُّونَ
لَكُمَا كُنْتُمْ كُنَّا وَكَمَا نَحْنُ تَكُونُونَ^(٢)

وهكذا تتابعت عظات عدى على النعمان حتى خلع وثنيته ودخل في النصرانية .
ولم تقف هذه العظات بعد ذلك ، بل تتابعت حتى صقلت نفس النعمان ، ووجهتها
وجهة تختلف تمام الاختلاف عن وجهتها الأولى . ويظهر أن عدى بن زيد كان
نديماً ناجحاً لبقاً مثقفاً عالماً بدخائل النفوس ، فقام بمهمته هذه بنجاح ؛ فبعد
أن تنصر النعمان أخذ عدى في رياضته على دينه الجديد ، حتى أصبحت نفس
النعمان وكأنها ليست نفس ملك ، بل نفس راهب يفضل الرهينة على التاج والملك .
أشرف النعمان يوماً على الخورنق فأعجبه ملكه فقال : هل أوتى أحد مثل
ما أوتيت ؟ فقال له عدى بن زيد : هذا الذي أعجبك شيء لم يزل ولا يزول أم شيء
كان لمن قبلك وزال عنه إليك ؟ فقال النعمان : بل شيء كان لمن قبلي وزال عنه
وصار إلى ، وسيزول عني ويصير إلى غيري . قال عدى : فما أراك عجبت إلا من شيء
يسير تقيم فيه قليلاً ، وتغيب عنه طويلاً ، وتكون غداً بحسابه مرتين . قال :
فأين المهرب ؟ قال : إما أن تقيم في ملكك عاملاً بطاعة ربك ، وإما أن تضع
تاجك ، وتلبس أمساحك ، وتعبد ربك . قال : فإني مختار . فوضع تاجه ، ولبس

(١) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٠٤ .

(٢) محاضرة الأبرار ج ١ ص ٧٨ .

أَمْسَاحَهُ وَتَهْيَأُ لِلْسِيَّاحَةِ ، وَلِزِمَا الْعِبَادَةِ حَتَّى مَاتَ النِّعْمَانُ وَفِيهِ يَقُولُ عَدَى بْنُ زَيْدٍ :
وَتَفَكَّرَ رَبِّ الْخُورَنَقِ إِذْ أَشْهُرَافَ يَوْمًا وَلِلْهُدَى تَفَكِيرُ
سِرَّهُ حَالُهُ وَكَثْرَةُ مَا يَمْنَعُ لَكَ وَالْبَحْرُ مُعْرِضًا وَالسَّيْرُ
فَارْعَوَى قَلْبَهُ وَقَالَ فَمَا غِيبَ طَلَّةَ حَيٍّ إِلَى أَلَمَاتٍ يَصِيرُ
ثُمَّ بَعْدَ الْفَلَاحِ وَالْمَلَاحِ وَالنَّدَمِ سَمَةٍ وَأُرْتَهَمُوا هُنَاكَ الْقُبُورُ
ثُمَّ صَارُوا كَأَنَّهُمْ وَرَقٌ جَفَّ فَأَلُوتَ بِهِ الصَّبَا وَالذَّبُورُ^(١)

والقصيدة التي منها هذه الأبيات طويلة ، تدور حول التذكير بملك الماضين ، من فرس وروم ، وأصحاب القصور الفخمة التي عمروها ولم يدعهم ريب المنون . آمنين فيها ؛ فذهبوا جميعاً ؛ ثم يذكر هذه الأبيات المقدمة وفيها تفكير النعمان وتدبره في أمر مبدأ ملكه ونهايته ، ومعرفته بسنة الحياة والموت ، وبلوغ الفكرة منه مبلغها ، واهتدائه بها إلى المهرب الذي يأمن فيه كل خائف ، وهو العمل لما بعد الموت ، وكل هؤلاء الذين ذكرهم في القصيدة سواء منهم المهتدى والضال . أتت عليهم الأيام ، فصاروا كأنهم ورق الخريف تذروه الرياح .

وعامة شعر عدى تدور حول هذه الموضوعات ، وله في الوعظ والتذكير شعر كثير ؛ فيه من المعاني ما يعد صوراً صادقة للحياة الروحية بين رهبان المسيحية في العصر الجاهلي ، وهي حياة قريبة الشبه من حياة زهاد المسلمين في أواخر القرن الأول وما بعده ، وقد كان سفيان بن عيينة يستحسن شعر عدى ابن زيد ويروى له هذه الأبيات :

أَيْنَ أَهْلُ الدِّيَارِ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ ثُمَّ عَادَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَتَمُودُ
بَيْنَمَا هُمْ عَلَى الْأَسْرَةِ وَالْأَنَمَا طِافُضَتْ إِلَى التُّرَابِ الْخُدُودُ
ثُمَّ لَمْ يَنْقُضِ الْخُدَيْثُ وَلَكِنْ بَعْدَ ذَا الْوَعْدِ كُلُّهُ وَالْوَعِيدُ

وَأَطْبَاءَ بَعْدَهُمْ لِحَقْوِهِمْ ضَلَّ عَنْهُمْ سَعُوطُهُمْ وَاللَّدُودُ
وَصَحِيحٍ أَضْحَى يُعُودُ مَرِيضًا وَهُوَ أَدْنَى لِلْمَوْتِ مِمَّنْ يُعُودُ^(١)

ويقفتح عدى إحدى قصائده بقوله :

لَيْسَ شَيْءٌ عَلَى الْمُتُونِ يَبَاقِي غَيْرَ وَجْهِ الْمُسِيحِ الْخَلَّاقِ^(٢)

وله خطرات في الحكمة تتناول الحياة ، والنفس ، والأيام ، والخير ، والشر ،
والدهر ، وتقلبه ، وغير ذلك من المعاني التي تدور في الحياة الروحية ، وتعتبر من
أسسها ؛ فهو يقول :

أَعَاذِلُ مَا أَدْنَى الرَّشَادِ مِنَ الْفَتَى وَأَبْعَدَهُ مِنْهُ إِذَا لَمْ يُسَدِّدِ^(٣)

ويقول في الاعتاظ بالأيام :

كَفَى زَاجِرًا لِلْمَرْءِ أَيَّامُ دَهْرِهِ تَرُوحُ لَهُ بِالْوَاعِظَاتِ وَتَعْتَدِي^(٤)

ويقول في حفظ النفس والإخوان :

فَنَفْسُكَ فَاحْفَظْهَا عَنِ النَّيِّ وَالرَّذَى

مَتَى تُغْوِهَا يَغْوِ الَّذِي بِكَ يَهْتَدِي^(٥)

وهي نظرة صادقة في أثر الصحبة ، ومدى تأثر المعجبين بأخلاق من يعجبون
بهم ، وهو قريب من قول بعض المتصوفة « لقاء الإخوان لقاح » ، وما عللوا به
اجتماعهم من أن النظر إلى الصالحين يؤثر في النفس صلاحاً .

ويقول في النصيحة :

إِذَا مَا رَأَيْتَ الشَّرَّ يَبْعَثُ أَهْلَهُ وَقَامَ جُنَاةُ الشَّرِّ بِالشَّرِّ فَاقْعُدِ^(٦)

(١) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣١٧ .

(٢) شعراء النصرانية — لويس شيخو ص ٤٥٤ .

(٣) نفس المرجع ص ٤٦٥ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

(٦) نفس المرجع ص ٤٦٦ .

وهذا يخالف لتقاليد العرب في الجاهلية من المبادرة إلى الشر ودفعه بشر مثله ،
 واستجابة لتعاليم المسيحية الداعية إلى التسامح والمحبة وإدارة الخلد الأيسر لمن
 يلطم الخلد الأيمن .

ومن قوله في الأخلاق :

اجْتَنِبْ أَخْلَاقَ مَنْ لَمْ تَرْضَهُ لَا تَعْبُهُ ثُمَّ تَقَفُ فِي الْأَثَرِ^(١)

وهكذا أثرت الروحانية المسيحية في شعر هذا الشاعر ، وصبغته بصبغتها ،
 فجاء على خلاف شعر الجاهلية ، شعراً روحياً ؛ فيه وعظ ، وتذكير ، ودعوة إلى
 العمل لما بعد الموت ، واعتراف بالحساب والجزاء ، ووجود إله قادر عالم بسر أمر
 خلقه ، وفيه تناول لأحوال النفس الإنسانية وخصائصها ، وبيان لطرق علاجها
 وكيفية التخلص من ربقتها وسلطانها ، مما سزاه بصورة أوضح وأعم فيما بعد
 ذلك العصر ، حين تبدأ الحياة الروحية الإسلامية في الظهور والتطور . وفيه أيضاً
 حكمة تشتمل على نظرات في أمور الحياة والناس ، تتسم بالدقة — بعض الشيء —
 أكثر مما تتسم بها حكمة الشعراء الآخرين .

وشعراء المسيحية في العصر الجاهلي كثيرون ، وإنما اقتصرنا على ذكر عدى
 ابن زيد منهم لأنه أظهرهم تأثراً بالعناصر الروحية في شعره . أما غيره فإن الطابع
 الجاهلي يغلب على الطابع الديني في شعر أكثرهم . وقد ألف لويس شيخو
 اليسوعي فيهم كتاباً سماه : « شعراء النصرانية » . تكلف فيه عدهم ؛ فأدخل فيهم
 كثيراً ممن ليسوا منهم .

٣ — الشعراء المتخفون :

قبيل الإسلام ظهرت في جزيرة العرب ظاهرة دينية كانت هي وبعض الظواهر
 الأخرى دلالات واضحة على ما عم سكان الجزيرة من قلق ديني ، وانتظار لدين
 جديد يأخذ يسدهم من ظلام الخيرة إلى نور اليقين ، هذه الظاهرة هي تلمس دين

(١) شعراء النصرانية — لويس شيخو ص ٤٧١ .

إبراهيم أبي العرب . وقد سمي هؤلاء الباحثون عن دين أبيهم الأول بالمتحنين ، نسبة إلى الحنيفة وهي دين إبراهيم . وقد كان هؤلاء المتحنون هم المعبرين عن حيرة الجزيرة العربية في تلمس الإيمان واليقين ؛ لما طبعوا عليه من دقة حس وشفافية روح . ولم يكن هؤلاء المتحنون يسرون في تعبدهم ونسكهم على طريقة مرسومة وأنظمة واضحة ، ولكن كل واحد منهم اتخذ لنفسه طريقة خاصة في التأمل والزهد والأعراض عن الدنيا وما فيها من ملذات وزخرف . وهم في هذا يشبهون زهاد المسلمين الذين مهدوا لظهور التصوف في آخر القرن الثاني للهجرة ، وقبل أن تؤسس الطرق الصوفية ، وتنظم ، وتصبح لها قواعد للعبادة والسلوك . ثم إن المتحنين يشبهون الصوفية من حيث إن كلا منهما يسعى نحو هدف روحي يريد الوصول إليه هو سلوك الطريق الحق في عبادة الله ، والوصول بذل إلى مرضاته عند المتحنين ، والاتصال بذاته العلية عند الصوفية . وكما تشابه الفريقان في الهدف الروحي تشابهاً في الوسيلة أيضاً وهي مجاهدة النفس ، والزهد في الدنيا ، والإعراض عن زينتها وزخرفها ، والتأمل ، والعزلة والسياسة ، وغير ذلك من مظاهر التعبد التي عرفها المتحنون والصوفية على السواء .

وقد كثر هؤلاء المتحنون قبيل ظهور الإسلام . وعرف منهم المأمور الحارثي الذي جلس يوماً في نادى قومه ، فنظر إلى السماء والنجوم ثم فكر طويلاً ، وألقى كلمة حث فيها قومه على التدبر ، ودعا إلى الله ، ونبذ عبادة الأوثان . ومنهم أكثم بن صيفي الذي أدرك البعثة ، وأرسل ابنه حبيشاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف خبره ، فلما أتاه بخبره جمع بني تميم ودعاهم إلى الإيمان به ، وإلى أن يكونوا في هذا الأمر أولاً ولا يكونوا فيه آخراً ، فعارضه مالك بن نويرة قائلاً : لقد خرف شيخكم ، فقال أكثم : ويل للشجي من الخلى ، والهنى على أمر لم أشهده ولم يسبقني ^(١) وكان قد تخلف عن عبادة الأوثان أربعة من قريش هم : ورقة بن نوفل ، وزيد بن عمرو ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ،

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٧٢ — ٧٤ .

وتواطأوا على رفض الوثنية دين آبائهم ، وعلى أن يضربوا في البلاد ، يلتمسون الخنيفة دين إبراهيم^(١) .

وكان من بين هؤلاء المتحنفين شعراء عبروا عن نزعاتهم الروحية ، وتناولوا مسائل الدين والعقيدة على طريقتهم . فكان شعرهم هذا أكثر تمثيلاً للنزعة الفردية الروحانية من شعر عدى بن زيد ؛ لأن عدياً تعبد في حدود دينه ، وبقدر الخضوع لرسوم الدين وشرائعه يكون عدم الإيغال في النزعة الشخصية الروحية المتحررة . أما هؤلاء فقد رفضوا كلما عهدوا في الجزيرة العربية من أديان ، وكان كثير منهم قارئاً مطلعاً على الكتب ، ومن لم يقرأ منهم استطاع أن يحصل ثقافته الدينية من القارئ والمعمرين المجريين أصحاب المعلومات والأخبار . وقد أدت نظرهم في الأديان وأمورها إلى رفض رسومها وتقاليدها ، وتلمس دين قديم في حالته الأولى قبل أن ترمى الأيام والناس فيه بالتحريف والخلط . وتلك نزعة لا تكون إلا عند الموهوبين في الناحيتين العقلية والروحية ؛ ولهذا فإننا لا نستغرب إذا وجدنا تشابهاً كبيراً بين شعر هؤلاء المتحنفين وقواعد الإسلام الذي لم يكن قد ظهر بعد . ولعل هؤلاء الشعراء هم الذين عناهم ابن سلام بقوله : « فكان من الشعراء من يتأله في جاهليته ويتمغف في شعره ولا يستهتر بالفواحش^(٢) » .

ومن الشعراء المتحنفين زيد بن عمر بن نفيل ، وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، وكان قد رغب عن عبادة الأوثان وطلب الدين ، وكان يقول : « يامعشر قريش : أيرسل الله قطر السماء ، وينبت بقل الأرض ، ويخلق السائمة فترعى فيه ، وتذبحونها لغير الله ؟ » فأخرجه القرشيون من مكة ، وكان أشدهم عليه الخطاب ابن نفيل والد عمر الذي عاتبه على فراق دين آبائه ، ووكل به ابنته صفية ، فقال لها زيد في ذلك قصيدة مطلعها :

لَا تَحْسَبِينِي فِي الْهَوَا نِ صَفِيٍّ مَا دَأْبِي وَدَأْبُهُ

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ٢٢ .

ثم خرج إلى الشام فقتله النصارى هناك . ومن شعره :

وَأَسَلْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسَلْتُ لَهُ الْأَرْضُ تَحْمِلُ صَخْرًا ثِقَالًا
دَحَاها فَلَمَّا رَأَاهَا أُسْتُوتُ عَلَى الْمَاءِ أُرْسَى عَلَيْهَا الْجِبَالَا
وَأَسَلْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسَلْتُ لَهُ الْمَزْنُ تَحْمِلُ عَذْبًا زَلَالَا
إِذَا هِيَ سَيِّقَتْ إِلَى بِلْدَةٍ أَطَاعَتْ فَصَبَّتْ عَلَيْهَا سِجَالَا^(١)

وهو شعر أشبه ما يكون بآيات بدء الخلق في القرآن الكريم . ويظهر أن زيدا استمد معلوماته هذه من سفر التكوين ، وهي معلومات كانت واضحة متداولة عند القارئ وطالبي الثقافة الدينية في العصر الجاهلي .

ومنهم « ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى من قریش ، وهو أحد من اعتزل الأوثان في الجاهلية ، وقرأ الكتب ، وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان ، وكان يكتب اللغة العربية بالحرف العبراني^(٢) » وهو صاحب القصة المشهورة في بدء الوحي ؛ إذ ذهبت إليه خديجة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقصت عليه نبأ نزول الوحي لأول مرة . وعاش ورقة بعد البعثة ، وكان يمر ببلال وهو يعذب ويقول أحد أحد فيقول : أحد أحد يا بلال . والله لئن قتلتموه لأتخذنه حناناً . كأنه يقول لأتمسحن به . وقال ورقة بن نوفل في ذلك :

لَقَدْ نَصَحْتُ لِأَقْوَامٍ وَقُلْتُ لَهُمْ أَنَا النَّذِيرُ فَلَا يَنْغُرُكُمْ أَحَدُ
لَا تَعْبُدُونِ إِلَهًا غَيْرَ خَالِقِكُمْ فَإِنْ دَعَوْكُمْ فَقُولُوا بَيْنَنَا جَدُّ
سُبْحَانَ ذِي الْعَرْشِ سُبْحَانَ أَنْعُوذُ بِهِ وَقِيلَ قَدْ سَبَّحَ الْجُودَى وَالْجَمْدُ
مُسَخَّرٌ كُلُّ مَا تَحْتَ السَّمَاءِ لَهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُنَاوَى مُلْكُهُ أَحَدُ

(١) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ - ١٣٩ ، والمعارف

لابن قتيبة ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ .

لَا شَيْءَ مِمَّا تَرَى تَبْقَى بِشَاسْتُهُ يَبْقَى الْأَلَهُ وَيُودِي الْمَالَ وَالْوَلَدَ
لَمْ تَغْنِ عَنْ هَرْمُرٍ يَوْمًا خَزَائِنُهُ وَالْخُلْدَ قَدْ حَاوَلَتْ عَادُ فَمَا خَلَدُوا
وَلَا سَلَامَانُ إِذْ دَانَ الشُّعُوبُ لَهُ وَالْجَنُّ وَالْأَنْسُ يُجْرِي يَيْنَهُمَا الْبَرْدُ^(١)

والقصيدة ضعيفة النسيج ، سطحية الفكرة ، عادية المعاني والألفاظ . كل ما فيها جهر بالنصيحة ، وتسبيح ، ثم عظة تتناول ذكر هرمز وعاد وسليمان وسعة ملكهم ووزوال الأيام بهم ، وهي معان مطروقة متداولة حتى بين العامة في ذلك الوقت . ويبدو أن تفرغ ورقة للإطلاع وقراءة الكتب أضعف الملكة الشعرية فيه ، وجعل شعره يبدو وكأنه من شعر الفقهاء .

ومن الشعراء الحنفاء أبو القيس الراهب . وهو شاعر يكثر القول في الدين والأدب ، وطابع شعره بصفة عامة الوصايا . ومن وصاياه قوله : —

يَقُولُ أَبُو قَيْسٍ وَأَصْبَحَ غَادِيَا أَلَا مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ وَصَايَ فافْعَلُوا
أَوْصِيَكُمْ بِاللَّهِ وَالْبِرِّ وَالتَّقَى وَأَعْرَاضَكُمْ وَالْبِرِّ بِاللَّهِ أَوَّلُ
وَإِنْ قَوْمُكُمْ سَادُوا فَلَا تَحْسُدْنَهُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ أَهْلَ السِّيَادَةِ فَاعْدِلُوا^(٢)

ثم يمضي في وصاياه الاجتماعية إلى آخر القصيدة . ومن وصاياه الدينية قوله :

سَبِّحُوا اللَّهَ شَرَقَ كُلِّ صَبَاحٍ طَلَعَتْ شَمْسُهُ وَكُلَّ هِلَالٍ
عَالِمَ السِّرِّ وَالْبَيَانِ لَدَيْنَا لَيْسَ مَا قَالَ رَبُّنَا بِضَلَالٍ
وَلَهُ الطَّيْرُ تَسْتَرِيدُ وَتَأْوِي فِي وَكُورٍ مِنْ آمِنَاتِ الْجِبَالِ^(٣)
وَلَهُ الْوَحْشُ بِالْفَلَاةِ تَرَاهَا فِي حِفَافٍ وَفِي ظِلَالِ الرَّمَالِ
وَلَهُ هَوْدَتَ يَهُودٍ وَدَانَتْ كُلُّ عَيْنٍ إِذَا ذَكَرَتْ عُضَالٍ

(١) الأغاني ج ٣ ص ١٥ .

(٢) شعراء النصرانية بعد الإسلام القسم الأول ص ٨ .

وَأَهُ شَمَسَ النَّصَارَى وَقَامُوا كُلَّ عَيْدٍ لِرَبِّهِمْ وَاحْتَفَالٍ
وَأَهُ الرَّاهِبُ الْحَبِيسُ تَرَاهُ رَهْنَ بُؤْسٍ وَكَانَ نَاعِمَ بَالٍ
يَا بَنَى الْأَرْحَامَ لَا تَقْطَعُوهَا وَصَلُوهَا قَصِيرَةً مِنْ طَوَالٍ^(١)

وشعره حسن لاهو بالقوى ولا بالضعيف ، ومعانيه واضحة ، وفكرته يغلب عليها النظر والملاحظة . ومما يسترعى الانتباه في مقطوعته الأخيرة إشارته إلى أن اليهود والنصارى على سواء ؛ إنما يعبدون إلهاً واحداً هو الذى خلق السموات والأرض وما بينهما كل على طريقته ، فالخلاف إذن بينهما خلاف فى الطريقة لا فى جوهر الموضوع . وسرى أن هذه الفكرة نفسها ستتسع وتتضح فى الحياة الروحية الإسلامية فيما بعد ، حتى تصبح مذهباً من مذاهب التصوف الإسلامى يعرف باسم « وحدة الأديان » . ولست بهذا أعقد صلة بين الفكرتين فتكون الثانية متطورة عن الأولى ، بل أئين ما بينهما من تشابه على سداجة فى فكرة الشاعر وعمق فى المذهب الصوفى .

ويعتبر أمية بن أبى الصلت أشعر الشعراء المتحنفين ، وأغزرهم مادة ، وأكثرهم تنوعاً فى موضوعات شعره ، وهو أشعر ثقيف . وقال عنه الكسيت إنه أشعر الناس ؛ لأنه قال كما قالوا ، ولم يقلوا مثل ما قال . « وقال أبو عبيدة : ذهب أمية فى شعره بعامة ذكر الآخرة ، وذهب عنتره بعامة ذكر الحرب ، وذهب عمر ابن أبى ربيعة بعامة ذكر الشباب^(٢) » . وكان أمية مفطوراً على التدين ، فلقى فى تجارته إلى الشام بعض أهل الدين ، فزهده فى الدنيا ولبس السوح وتعبده ، وقد ذكر إبراهيم ، وإسماعيل والحنيفية ، ووصف الجنة والنار فى شعره ، وحرم الخمر ، وشك فى الأوثان ، وطمع فى النبوة . وكان العرب ينتظرون نبياً يهديهم ، فكان يرجو أن يكون هو ، فلما ظهر النبي أسقط فى يده وقال : « أنا كنت أرجو أن أكونه ولكنه ما انفك يختلف إلى الديور والكنايس ، يجالس الرهبان ،

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام لويس شيخو القسم الأول ص ٨ - ٩ .

(٢) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى محمد هاشم عطية ص ٣٤٩ وما بعدها .

«القسس ، حتى غلب على ظن البعض أنه مسيحي»^(١) «ولما سمع النبي صلى الله عليه وسلم شعره قال : آمن لسانه ، وكفر قلبه . وكان أمية يناصر المشركين خند المسلمين ، وقد رثى قتلى بدر ، وعاش حتى سنة ٩ هجرية ، وتأثر في شعره بكلمات القرآن الكريم وأساليبه بشكل ظاهر .

ويمكن تقسيم شعر أمية قسمين : القسم الأول دينوى حسى ، شارك به في التيار العام للشعر الجاهلى ، وأصبح واحداً من شعرائه ، وعد به في شعراء القرى . وهو قسم يجرى فيه على الأسلوب العام للشعر الجاهلى ، مع رقة ولين في الأسلوب ، نتيجة أسفاره وقراءته واحتكاكه بمختلف العقول والثقافات . وهو في هذا القسم يمدح ، ويرثى ويلوم ، ويفتخر بماثره ومآثر قبيلته على عادة سائر الشعراء . والقسم الثانى أخروى روحى ، يتعلق بالدين والحياة الآخرة ، ويمكن أن يقسم كذلك قسمين : أولهما يتناول العقيدة الحنيفية التى تدعو إلى عبادة إله واحد ، خلق الخلق جميعاً ، ورزقهم ، وهو يميتهم ، ثم يحييهم ليحاسبهم بما قدمت أيديهم ، كما تدعو إلى بعض الآداب والأخلاق ، وتتناول ذكر اليوم الآخر وما فيه . وثانيهما قصص وأساطير ، تطول في بعض الأحيان ، فتبدو القصيدة ولها كل خصائص الشعر القصصى ، وهذا شيء لا نجده شديد الظهور في الشعر الجاهلى عند غير أمية . وهو لهذا يستحق أن يطلق عليه شاعر القصص والأساطير . والقسم الثانى من قسمى شعره رقيق الأسلوب كسابقه ، غير أنه يتسم بشيء من الضعف والركاكة . ويظهر أن دوران هذا القسم حول موضوعات دينية مأثورة لا مجال فيها لظهور الشخصية الفردية — كالقسم الأول — هو الذى جعله أقل من سابقه جودة في التركيب .

وأثر الاطلاع على الكتب القديمة ظاهر في القسم الروحى من شعر أمية ؛ فقد كان يأتي بأساطير وأخبار لا يعرفها عامة معاصريه ، حتى قال عنه ابن سلام «وكان أمية كثير العجائب يذكر في شعره خلق السموات والأرض ، ويذكر الملائكة ،

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء ، وكان قد شام أهل الكتاب^(١) ولم تكن الموضوعات وحدها هي مظهر التأثير بالمعلومات الدينية السابقة في شعر أمية ؛ فقد كانت الألفاظ غير العربية والتي لم تسمع قبله مظهراً آخر من مظاهر هذا التأثير ، ففي الأغاني أنه كان « قد قرأ كتاب الله عز وجل الأول ؛ فكان يأتي في شعره بأشياء لا تعرفها العرب ، فمنها قوله :

قَمَرٌ وَسَاهُورٌ يَسْلُ وَيُغَمِّدُ

وكان يسمى الله عز وجل في شعره السلطيظ فقال :

وَالسَّلْطِيطُ فَوْقَ الْأَرْضِ مُقْتَدِرٌ

وسماه في موضع آخر التَّغْرُورُ ، فقال « وأيده التفرور » . قال ابن قتيبة وعلماءها لا يحتجون بشيء من شعره لهذه العلة^(٢) » وكما كانت الكتب المقدسة القديمة مصدراً هاماً من مصادر شعر أمية ، كان القرآن الكريم بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم كذلك . غير أن هذه الكتب أمدته بالمعلومات ، في حين أمد القرآن الكريم في كثير من شعره بالألفاظ والتعابير . وهكذا كانت الكتب المقدسة مصادر لشعر أمية الروحي في الشكل والموضوع على السواء .

ومن شعره الذي يذكر فيه الحنيفية ويظهر أنه مما قاله قبل ظهور النبي صلى الله عليه وسلم :

الْحَمْدُ لِلَّهِ مُمَسَّانَا وَمُصْبِحَنَا بِالْخَيْرِ صَبَحَنَا رَبِّي وَمَسَّانَا
رَبُّ الْحَنِيفَةِ لَمْ تَنْفِدْ خَزَائِنَهَا مَمْلُوءَةً طَبَقَ الْأَفَاقِ سُلْطَانَا
أَلَا نَبِيُّ لَنَا مِنَّا فَيُخْبِرُنَا مَا بَعْدَ غَلَاتِنَا مِنْ رَأْسِ حَيَاتِنَا
بَيْنَا يَرْبِّيْنَا آبَاؤُنَا هَلَكُوا وَبَيْنَا تَقْتَنِي الْأَوْلَادَ أَفْنَانَا
وَقَدْ عَلِمْنَا لَوْ أَنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُنَا

أَنْ سَوْفَ تَلْحَقُ أَخْرَانَا يَاوَلَانَا^(٣)

(١) الأغاني ج ٣ ص ١٨٠ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورج زيدان ج ١ ص ١٣٧ .

وهو شعر قريب المتناول ، سهل الألفاظ والمعاني ، والمظة في البيتين الأخيرين من هذه القطعة جاءت على نمط العظات الجاهلية سطحية ، تعتمد على التجارب الحسية في الحياة ، دون تعمق في الفكرة أو بحث عن العلة . ومن الخطرات الروحية الحسنة في شعره قوله :

كُلُّ عَيْشٍ وَإِنْ تَطَاوَلَ يَوْمًا مُنْتَهَى أَثَرِهِ إِلَى أَنْ يَزُولَا
لَيْتَنِي كُنْتُ قَبْلَ مَا قَدْ بَدَأَ لِي فِي رُؤُوسِ الْجِبَالِ أَرْعَى الْوُغُولَا
اجْعَلِ الْمَوْتَ نُصْبَ عَيْنَيْكَ وَاحْذَرْ
غَوَلَةَ الدَّهْرِ إِنَّ الدَّهْرَ غُولَا (١)

فعلی الرغم من أن معنى البيت الأول من المعاني المطروقة في الشعر الجاهلي ، فإن تمنى العيش في رؤوس الجبال والبعد عن الناس وعدم مشاركتهم في حياتهم والانعطاف إلى الله — وهو معنى البيت الثاني — معنى غير مطروق في شعر الجاهليين ، وقد أضفت عليه أداة التمني غلالة مشرقة من سبحات الروحانية . والبيت الثالث وإن كان معناه عادياً فإن صياغته في صور النصيحة جعلته يبدو وكأنه لواحد من الوعاظ المتعبدين بعد الإسلام .

وأمية يؤمن بالبعث ، واليوم الآخر ، وموافيه من جنة فيها حدائق وعيون وزروع ونخل طلعتها هظيم ، ونار فيها سرايل من قطران ومقامع من حديد ، وهو يؤمن أن نفس الإنسان بعد الموت تصير كما كانت قبل أن تهبط إلى عالم الناس وتحبس في سجنها المؤقت وهو الجسد ، وأنها بعد مفارقتها جسدها ستذهب إلى ساحة الحساب معها سائق وشهيد لتلقى ما قدمت من عمل :

هُمَا طَرِيقَانِ فَانْزُ دَخَلَ الْجَنَّةَ سَ حَفَّتْ بِهِ جَدَائِقُهَا
وَفِرْقَةٌ فِي الْجَحِيمِ مَعَ فَرَقِ الشَّيْ طَانٍ يَشْقَى بِهَا مُرَافِقُهَا
وَصَدَّهَا لِلشَّقَاءِ عَنْ طَلَبِ الْجَنَّةِ سَ دُنْيَا وَاللَّهِ مَا حَقَّتْهَا

عَبْدٌ دَعَا نَفْسَهُ فَمَاتَهَا يَعْلَمُ أَنَّ الْبَصِيرَ رَامَتْهَا
اِقْتَرَبَ الْوَعْدُ وَالْقُلُوبُ إِلَى اللَّهِ وَحُبُّ الْحَيَاةِ سَأَتْهَا
مَا رَغِبَةُ النَّفْسِ فِي الْبَقَاءِ وَأَنْ نَحْيًا قَلِيلًا وَالْمَوْتُ لَأَحَقُّهَا
أَمَامَهَا قَائِدٌ إِلَيْهِ وَيَحْدُو هَا حَتِيثًا إِلَيْهِ سَأَتْهَا
قَدْ أَيَقَنَتْ أَنَّهَا تَصِيرُ كَمَا كَانَ يَرَاهَا بِالْأَمْسِ خَالِقُهَا
وَأَنَّ مَا جَمَعَتْ وَأَعْجَبَهَا مِنْ عَيْشَةٍ مَرَّةً مُفَارِقُهَا^(١)

والقصيدة — بالنسبة للعصر الجاهلي — مغرقة في الروحانية ؛ فهي على اعترافها باليوم الآخر وما فيه من عذاب ونعيم تؤمن بالنفس الإنسانية ووجودها في عالم الملكوت قبل أن تهبط إلى عالم الأمر . وتلك عقيدة لا تتيسر في الأجواء المادية ، ولا في الأجواء قليلة الحظ من الروحانية . ونشهد بعض آيات القرآن الكريم بصحة هذه العقيدة حيث يقول تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ^(٢) » وهذه النفس نزاعة إل إشباع رغباتها من ملذات الدنيا . وهذا الإشباع يفتح عليها باباً عظيماً من أبواب الشر ، فلا بد إذن من صدها عنه ، واللوم والمعاناة واعتقاد أن الله تعالى مطلع على كل عمل يأتيه الإنسان من أقوى الوسائل وأنجحها في كف النفس عن هواها ، وصددها عن مواطن التهلكة :

عَبْدٌ دَعَا نَفْسَهُ فَمَاتَهَا يَعْلَمُ أَنَّ الْبَصِيرَ رَامَتْهَا

وليس هناك من فرق بين هذا الأسلوب التعبدى الذي دعا إليه أمية في هذه القصيدة وأساليب الصوفية المسلمين فيما بعد إلا في الدرجة ؛ إذ كان الصوفية أكثر مبالغة في هذا الأسلوب ، أما الأساس عندهم وعند أمية فواحد .

ولم تحل القصيدة من عظة بالغة بالموت وزوله ، وعدم القدرة على الفرار منه . قال ابن عبد ربه : « وأحكم بيت قالته العرب في وصف الموت بيت أمية بن أبي الصلت حيث يقول :

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٧٤ — ٣٧٥ . (٢) الأعراف آية ١٧٢ .

يُوشِكُ مَنْ فَرَّ مِنْ مَنِيَّتِهِ فِي بَعْضِ غِرَاتِهِ يُوَفِّقُهَا
مَنْ لَمْ يَمُتْ عِبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا لِلْمَوْتِ كَأْسُ وَالْمَرْءِ ذَانِقُهَا^(١)

وفكرة أمية عن السموات العلا وما فوقها لا تختلف كثيراً عن الفكرة الإسلامية ؛ فالعرش وحملته وتوزيع الاختصاص بين كبار الملائكة كل ذلك يذكره أمية في شعره .

وله قصيدة يصف بها الله وملائكته مطلعها :

لَكَ الْحَمْدُ وَالنَّعْمَاءُ وَالْمَلِكُ رَبَّنَا فَلَا شَيْءَ أَعْلَا مِنْكَ مَجْدًا وَأَعَجَدُ

وبعد أن يصف العزة الإلهية ومجلسها يصف الملائكة بقوله :

مَلَائِكَةٌ أَقْدَامُهُمْ تَحْتَ عَرْشِهِ بِكَفِّهِ لَوْلَا اللَّهُ كُلُّوا وَأَبْلُدُوا
قِيَامٌ عَلَى الْأَقْدَامِ عَانِينَ تَحْتَهُ فَرَانِصُهُمْ مِنْ شِدْقِ الْخَوْفِ تُرْعَدُ
وَسَبْطٌ صُفُوفٌ يَنْظُرُونَ قَضَاءَهُ يُصِيخُونَ بِالْأَسْمَاعِ لِلْوَحْيِ يَرُكُّدُ
أَمِينُ الْوَحْيِ الْقُدْسِ جَبْرِيلُ فِيهِمْ وَمِيكَالُ ذُو الرُّوحِ الْقَوِيِّ الْمَدَدُ
وَحَرَّاسُ أَبْوَابِ السَّمَوَاتِ دُونَهُمْ قِيَامٌ عَلَيْهَا بِالْمَقَالِيدِ رُحْدُ^(٢)

ومن موضوعات شعر أمية القصص والأساطير ؛ فهو يذكر في شعره قصة سفينة نوح ، وأن الحمامة دلت أهل السفينة على اليابسة فأعطوها الطوق فلزم جيدها ، ويذكر قصة إبراهيم ونذره ولده لله تعالى وما كان من حديث الذبح ، ويذكر كذلك قصة مريم ونزول الروح القدس إليها ونفخه في جيب درعها ، ويذكر كذلك قصة خراب سدوم وهى مدينة لوط ، ويقول في قصيدته هذه :

كُلُّ دِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا دِينَ الْخَنِيفَةِ زُورُ

ويذكر من الأساطير قنزة المدهد ، والديك ، والغراب ، وغير ذلك .

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٨٧ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٤٧ .

وهو في قصصه الذى أنشأه بعد ظهور الإسلام ينسج على منوال القرآن الكريم ، ويحتديه في سرده ، ومعانيه ، وأفكاره ، وأساليبه ، وألفاظه . قال :

وَسِيقَ الْمُجْرِمُونَ وَهُمْ عُرَاةٌ إِلَى ذَاتِ الْمَقَامِعِ وَالنَّكَالِ
فَنَادَوْا وَيَلَنَّا وَيَلَا طَوِيلًا وَعَجُّوا فِي سَلْسِلِهَا الطُّوَالِ
فَلَيْسُوا مَيِّتِينَ فَيَسْتَرْجِعُوا وَكَلَّهُمْ بِحَرِّ النَّارِ صَالِ
وَحَلَ الْمُتَّقُونَ بِدَارٍ صَدَقَ وَعَيْشٍ نَاعِمٍ تَحْتَ الظَّلَالِ
لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَمَا تَمَنَّوْا مِنَ الْأَفْرَاحِ فِيهَا وَالْكَالِ^(١)

فالذى يظهر أن أمية نظم هذه الأبيات وقد استحضرت في ذاكرته الآيات الكريمة « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا^(٢) » ، « ولهم مقامع من حديد^(٣) » ، « ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه^(٤) » ، « ثم لا يموت فيها ولا يحيى^(٥) » ، « في مقعد صدق عند مليك مقتدر^(٦) » ، « لهم فيها ما يشتهون خالدين^(٧) » ، « لا يحزنهم الفزع الأكبر^(٨) » . فكل هذه الآيات نزلت قبل السنة التاسعة للهجرة وهى السنة التى مات فيها أمية ؛ لأنها جميعاً مكية إلا قوله تعالى « ولهم مقامع من حديد » فمدنية .

والأبيات الآتية لم يتأثر فيها بفكرة القرآن عن اليوم الآخر ومعانيه التى صوره بها فقط ، بل اقتبس كثيراً من ألفاظ القرآن قال :

وَيَوْمَ مَوْعِدُهُمْ أَنْ يُحْشَرُوا زُمَرًا يَوْمَ التَّغَابُنِ إِذْ لَا يَنْفَعُ الْخَذَرُ

(١) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — محمد هاشم عطية ص ٣٦١ .

(٢) الزمر ٧١ .

(٣) الحج ٢١ .

(٤) الحاقة ٣٢ .

(٥) الأعلى ١٣ .

(٦) القمر ٥٥ .

(٨) الفرقان ١٦ .

(٨) الأنبياء ١٠٣ .

مُسْتَوْثِقِينَ مَعَ الدَّاعِي كَانَهُمْ
وَأُبْرِزُوا بِصَعِيدٍ مُسْتَوٍ جُرْزٍ
وَحُوسِبُوا بِالَّذِي لَمْ يُحْصِهِ أَحَدٌ
فَمِنْهُمْ فَرِحَ رَاضٍ بِعَيْشَتِهِ
يَقُولُ خُزَانَهَا مَا كَانَ عِنْدَكُمْ
قَالُوا بَلَى فَاطْعَمْنَا سَادَةً يَطْرُوْا
قَالَ أَمْكُثُوا فِي عَذَابِ اللَّهِ مَا لَكُمْ
رَجُلُ الْجَرَادِ زَفَتُهُ الرِّيحُ تَنْتَشِرُ
وَأُنْزِلَ الْعَرْشُ وَالْمِيزَانُ وَالزُّبُرُ
مِنْهُمْ وَفِي مِثْلِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مُعْتَبَرٌ
وَأَخْرُونَ عَصَوْا مَاوَاهُمْ سَقَرٌ
أَلَمْ يَكُنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ نُذُرٌ
وَعَرَّيْنَا طُولَ هَذَا الْعَمِيشِ وَالْعُمُرُ
إِلَّا السَّلَاسِلُ وَالْأَغْلَالُ وَالشُّعْرُ (١)

والألفاظ القرآنية في هذه الآيات مأخوذة من الآيات الكريمة « وسبق الذين كفروا إلى جهنم زمرا (٢) » ، « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن (٣) » ، « يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر مهطعين إلى الداع (٤) » ، « وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزا (٥) » ، « أحصاه الله ونسوه (٦) » ، « قال لهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (٧) » ، « قالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا (٨) » .

أما الآيات الآتية فإنها مأخوذة من سورة مريم معنى وألفاظاً وقافية وهي :
عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ يُعْرَضُونَ عَلَيْهِ
يَوْمَ نَأْتِيهِ وَهُوَ رَبُّ رَحِيمٍ
يَعْمُ الْجَهْرَ وَالْكَلامَ الْخَفِيَّ
إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٣٦١ .

(٢) الزمر ٧١ .

(٣) التغابن ٩ .

(٤) القمر ٧ و ٨ .

(٥) الكهف ٨ .

(٦) المجادلة ٦ .

(٧) الملك ٨ و ٩ .

(٨) الأحزاب ٦٧ .

يَوْمَ نَأْتِيهِ مِثْلَ مَا قَالَ فَرَدًّا لَمْ يَذَرْ فِيهِ رَاشِدًا وَغَوِيًّا
أَسْعِيدُ سَعَادَةً أَنَا أَرْجُو أَمْ مُهَانٌ بِمَا كَسَبْتُ شَقِيًّا
رَبِّ إِنِّي تَعَفُّ فَالْمُعَافَاةُ ظَنِّي أَوْ تُعَاقِبْ فَلَمْ تُعَاقِبْ بَرِيًّا
رَبِّ كُلًّا حَتَمْتَهُ دَاخِلَ الدَّمَا رِ كَعَبَابًا حَتَمْتَهُ مَقْضِيًّا (١)

كانت حياة المتحنفين في العصر الجاهلي. أدخل في باب الروحانية الفردية من أية حياة أخرى ؛ فقد كانوا يأخذون أنفسهم بالرياضات والمجاهدات وألوان التهذيب والزهد في الحياة والحرمان من متعها وزينتها . وكان هذا المجهود العملي يقوم على اعتقاد بوجود إله خالق قادر رازق ، أرسل لهادية خلقه رسلا ، وسيبعث الناس للحساب في يوم آخر لتجزى كل نفس مما كسبت . ولم يكن أمية بن أبي الصلت إلا واحداً من هؤلاء المتحنفين ، لا يمتاز عنهم إلا بإطلاع على الكتب القديمة التي كانت مصدراً لقصصه . ولكن الذي جعل أمية أحقهم بالذكر هنا هو أنه استطاع أن يصوغ حياته الروحية شعراً يتناول عقيدته وآراءه ومعلوماته ، في أسلوب إذا نقصته القوة والجزالة لم تنقصه القدرة على السرد وتقديم المعلومات الغزيرة . ولهذا يمكن أن يعتبر أمية أكبر شاعر روحي عرفه العصر الجاهلي .

تعقيب

يتبين لنا من هذا الفصل أن النزعات الروحية في الشعر الجاهلي تمثلت في مظاهر ثلاثة : شعر الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة ، وشعر المتدينين ، وشعر المتحنفين .

وقد كان شعر الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة أقل هذه الألوان حظاً من الروحانية ؛ لأنه كان يعبر عن نظرات ساذجة في الحياة والموت والأخلاق ؛ وقد تقدم أن هذه النظرات تناولت ما كان يقع تحت الحس دون أن تحاول الغوص على الحقائق ، أو الوصول إلى العلل الأولى للأشياء .

أما المتدينون فقد كانوا أوفر حظاً من الروحانية من الشعراء الحكماء ؛ لأن معلوماتهم عن الموت وما بعده كانت أوفر وأوضح مما كان يعرفه الحكماء من غير المتدينين . وقد تقدم أن المسيحية هي المثل الواضح لمظهر الروحانية الدينية في الشعر الجاهلي ؛ لغلبة العنصر الروحي في تعاليمها من ناحية ، ولغزارة ما خلف شعرائها من مادة شعرية من ناحية ثانية . وكان عدى بن زيد العبادي أظهر الشعراء المسيحيين ، وأصدقهم تمثيلاً للمظهر الروحي الديني في الشعر الجاهلي ، وأغزرهم مادة في هذا الميدان .

وعلى الرغم من أن اليهودية ديانة كتابية مؤمنة باليوم الآخر وما فيه ؛ ومن أن اليهود كان فيهم شعراء عرفوا في العصر الجاهلي ، فإنها لم تنافس المسيحية في الشعر المتصل بالدين ؛ لأن شعراء اليهودية لم يهتموا بالتعبير عن الأغراض الدينية ، رغم مشاركتهم في النشاط الشعري العام في العصر الجاهلي .

وأدخل هذه المظاهر الثلاثة في الروحانية شعر المتحنفين ؛ لأنه يمثل الروحانية الحرة غير المقيدة بالتعاليم ، ولذلك كانت حياة المتحنفين الروحية مليئة بالعمل الشخصي ، وكانت صور المجاهدات والرياضات التي أخذوا بها أنفسهم تشبه إلى

حد كبير حياة طوائف الصوفية الذين شهدهم القرن الثالث الهجرى فيما بعد . وقد جاء شعرهم ممثلاً لهذه الحياة ومصوراً إيّاها ؛ فكان أكثر ألوان الشعر الجاهلى روحانية ؛ لأنه لم يقم على تصوير رأى دينى مأثور ؛ بل قام على الرياضة الشخصية والنزوع إلى الحق المطلق . وكان أمية بن أبى الصلت الشاعر المتحنف أغزر هؤلاء مادة ، وأكثرهم افتناناً وتنوعاً فى الموضوعات ؛ ولذلك يمكن أن يعتبر أكثر الشعراء الجاهليين عامة حظاً من الروحانية فى شعره .

الفصل الثاني

شعر التدين في القرن الأول

جاء الإسلام والشعر يحتل أرقى منزلة بين فنون الأدب العربي ، والعرب يتخذونه سجل حياتهم ، وأداة تفاخرهم ، وديوان معارفهم ، وكان كما يقول عمر ابن الخطاب : « علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه ^(١) » . وكان الشاعر من أهم الشخصيات في المجتمع باعتباره من أكثر أفراد هذا المجتمع ثقافة ، وأوسعهم عقلاً وأرقاهم مهمة . كان الشاعر للقبيلة بمثابة الكتاب والصحيفة والإذاعة للدولة في الوقت الحاضر ، بلسانه تنطق ، وبشعره يسير ذكرها ، وتنتشر في الآفاق مآثرها . وكان من أيام التهيئة بين القبائل العربية ذلك اليوم الذي ينبغ بين ديارها شاعر يذكرها ويدفع عنها . ومن مظاهر احترام الشعر وأهميته عند العرب نظرهم فيه نقداً واختياراً ، تجلّى في تعليق بعض القصائد التي امتازت بالتفوق والسبق على سواها ، وجعلهم لإنشاده مواسم يلتق فيها الشعراء لإنشاد الشعر في الأسواق .

وقد قامت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الطعن في دين قريش ، وتسفيه أحلامهم ، والعيب عليهم في عدم التحرر العقلي ومحاولة النظر فيما خلق الله من شيء والاعتبار بما بث في الكون من آيات ، والزراية بما ساد حياتهم من عادات وتقاليد تنطوى على الشر ، وتبذر بذور الفرقة والإفساد . وبالجملّة كانت الدعوة الإسلامية تحاول التغير في كثير من أساس الحياة العربية الجاهلية . وكان طبيعياً أن يهيب القرشيون للدفاع عن عقائدهم وتراثهم الذي توارثوه عن آبائهم ، وأن يحموا تقاليدهم وأخلاقهم من هذا الطاعن عليها والزارى بها ، ولم يتركوا

في ذلك وسيلة إلا اتخذوها ، ولا طريقاً إلا سلكوه . وكان الشعر من أمضى الأسلحة التي شهروها ضد الإسلام وصاحب الدعوة إليه ؛ فانبرى شعراء قريش يخوضون في الإسلام ورسوله طعناً وهجاء ، وما هو إلا أن يلقي الشاعر منهم بالآبيات عن لسانه حتى تتجاوب بها الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها ؛ لما لقريش من نفوذ ديني بين العرب ، ولما أصابته الدعوة الإسلامية منذ ظهورها من شهرة عند سكان الجزيرة أجمعين .

وكان طبيعياً أن يهتم الرسول صلوات الله عليه بهذا الشعر الذي يقال طعناً عليه وعلى دينه الذي يبشر به ، معرفة منه بما لهذه الأداة من أثر ونفوذ بين العرب ، وأن يعمل على إحباط ما يحاوله المشركون من نشر الدعايات المغرضة ضد الإسلام عن طريق الشعر . وكان من وسائله في ذلك طعنه على هؤلاء الشعراء ، ومهماجتهم ، والتقليل من أهميتهم ، وعرضهم على ميزان غير الميزان الذي كانوا يعرضون عليه قبل ذلك ، وهو ميزان الدين الجديد الذي يدعو إلى التحاب والتواصل والعمل على بث المودة بين الناس ، ويحرم الخوض في أعراضهم ، ولا يجعل مجال القول ميداناً مباحاً لكل راكض ، بل يحاول تنظيمه وتقويمه وإباحته في حدود مارسم من تشريعات وآداب . وطبيعي أن تكون النتيجة ضد هؤلاء الشعراء ؛ فيتبين أنهم غاؤون ضالون ، يهرفون بما يرد على خواطرهم ، دون محاولة خزن ألسنتهم ، أو جعلها وراء عقولهم ؛ إذ يستجيبون بشعرهم لدواعي لا هي بالخير ، ولا هي بالمتورعة « والشعراء يتبعهم الغاؤون ، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون ما لا يفعلون ^(١) » .

وكان من أساليب المشركين في دعايتهم ضد الإسلام قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم شاعر ، أي أنه يتخيل فيقول كما يتخيل الشعراء ويقولون ، وأن ما يقوله ليس وحياً ، وإنما هو من تصورات الشعراء وخواطرهم . وقد رد القرآن عليهم دعاواهم هذه في قوله « وما هو بقول شاعر ^(٢) » ، وقوله عن الرسول صلى

(١) الشعراء آيات ٢٢٤ و ٢٢٥ و ٢٢٦ .

(٢) الحاقة آية ٤١ .

الله عليه وسلم « وما علمناه الشعر وما ينبغي له ^(١) » أى أن النبي صلوات الله عليه لم يسبق له قول الشعر ، وليس من شأنه وهو رسول يبلغ رسالات ربه أن يقول شعراً ؛ لأنه يبلغ حقائق توزن بالعقل والشعر إنفعالات توزن بالعاطفة . ولأن مهمة الشاعر كما كانت مفهومة عند هؤلاء مهمة لاتنفق ومقام النبوة التى يعتبر الصدق والإمانة والدعوة للخير والحق من أهم دعائهما .

وقد كان لهذه الآيات الكريمة أثرها فى فهم المسلمين ماهية الشعر وشخصية الشاعر ؛ فبعد أن كان الشاعر فى الجاهلية ذلك المدافع عن قبيلته بالحق والباطل ، الناصر لها ظالمة أو مظلومة ، المفتخر بما أثر يعددها لها بالصدق والكذب ، وهو ذلك المادح إذا رضى ، المهاجى إذا سخط ، لايجرى فى ذلك على حق ، ولا يقيس بمقاييس الأخلاق ، وإنما هى نفسه ترضى فتحيل السوء حسناً ، وتسخط فتقلب المادح مقادح ، بعد أن كانت تلك هى ماهية الشاعر ، وحقيقة الشعر ، أصبح المفهوم فى ذهن المسلمين مختلفاً إلى حد كبير عن المفهوم فى ذهن المشركين الذين ظلوا على أفكارهم الجاهلية ، وأصبح شعراء المسلمين أولئك « الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظالموا ^(٢) » أى أن الإسلام جعل الشعر يجرى فى نطاق تعاليم الدين ، وعلى هدى آدابه ، وفى رعاية مثله الخلقية ، بعد أن كان منطلقاً ، حراً لايمحده عرف ، ولا يقيده دين . وهو بذلك قد غير مفهوم الشعر الذى كان معروفاً له ، ووضع له مفهوماً جديداً يتفق فى بعض الوجوه ويختلف فى أكثرها عن المفهوم الذى كان له .

وكان طبيعياً أن يسود المفهوم الإسلامى للشعر بين المسلمين ، وأن يظل المفهوم الجاهلى على سيادته بين المشركين ، وأن يضطرغ المفهومان كما اضطرعت العقيدتان ، وأن يرتبط مصير كل مفهوم منهما بعقيدته ؛ فينتصر إذا انتصرت ، وينهزم إذا انهزمت . وكان من مظاهر هذا الصراع تواعد الرسول صلى الله عليه وسلم المهاجرين للإسلام من شعراء المشركين ؛ فقد تواعد كعب بن زهير ولم يعف

(١) يس آية ٦٩ .

(٢) الشعراء آية ٢٢٧ .

عنه إلا بعد أن جاءه بقصيدته مسلماً تائباً « وقد كان أوعد رجالاً بمكة من كان يهجو ويؤذيه فقتلهم . يعنى ابن خطل وابن ضبابه وأن من بقى من شعراء قریش كابن الزبعرى وهبيرة بن أبى وهب قد هربوا فى كل وجه^(١) » وهو فى نفس الوقت يدعو حسان بن ثابت إلى قول الشعر ، ويشجعه على ذلك بتأييد روح القدس إياه ، وإثابته على شعره ، وحسن الاستماع إليه إذا أنشد . وقد روى عن عائشة « أن النبى صلى الله عليه وسلم بنى حسان بن ثابت فى المسجد منبراً ينشد عليه الشعر^(٢) » .

وكل هذا يدل على أن الإسلام لم يحارب الشعر ؛ وإنما حاول أن يغير من مفهومه الذى كان له فى الجاهلية . وإلا فكيف يحارب الرسول صلوات الله عليه الشعر وهو القائل : « لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين^(٣) » ويتخذ من الشعر سلاحاً من أسلحة دعوته ، كان له كبير الأثر فى الزود عنها وحمايتها وانتشارها . بل قد صرح صلوات الله عليه بما يفيد أن الإسلام لا يحارب الشعر ؛ وإنما يغير من مفهومه ؛ فقد روى « أنه قال : إنما الشعر كلام مؤلف ؛ فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه . وقد قال عليه الصلاة والسلام : إنما الشعر كلام ؛ فمن الكلام خبيث وطيب^(٤) » وهذا يفسر لنا ماورد عنه صلى الله عليه وسلم من نصوص يبدو فى ظاهرها التناقض من مثل قوله « لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً^(٥) » وقوله : « إن من البيان لسحراً وإن الشعر لحسك^(٦) » ، وقيل للحكمة . فالنص الأول ينصرف إلى الشعر ذى المفهوم الجاهلى ، فى حين ينصرف النص الثانى إلى الشعر ذى المفهوم الإسلامى . ويشبه ذلك ما روى أن عمر لقي حسناً « وهو ينشد شعراً فى مسجد

-
- (١) العمدة ج ١ ص ٧ .
 - (٢) نفس المرجع ص ٩ .
 - (٣) نفس المرجع ص ١١ .
 - (٤) نفس المرجع ص ٩ .
 - (٥) نفس المرجع ص ١٢ .
 - (٦) نفس المرجع ص ٩ .

« رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال له : أرغاء كرغاء البسكر ^(١) » بينما يكتب إلى أبي موسى الأشعري قائلاً : « مر من قبلك بتعلم للشعر فإنه يدل على معالي الأخلاق ، وصواب الرأي ، ومعرفة الأنساب ^(٢) » .

ولكن خطأ وقع في الفهم العام لهذه المحاولة ، محاولة الإسلام تبديل مفهوم الشعر؛ فقد فسرت على أنها كراهية للشعر ومحاربة له ، وكان لذلك أثره في انصراف الناس عن الشعر ، وازدراؤهم إياه ، واعتباره لغواً يتنزه عنه سمع المؤمن المتورع . ولكن المتأخرين من المسلمين الذين فهموا المحاولة على حقيقتها لم يألوا جهداً في تعديل هذا الفهم الخطي . « يروى عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت : حرم الزبير بن العوام رضي الله عنه بمجلس لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وحسان ينشدهم وهم غير آذنين لما يسمعون من شعره ، فقال : مالي أراكم غير آذنين لما تسمعون من شعر ابن الفريعة ؟ لقد كان ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحسن استماعه ، ويجزل عليه ثوابه ، ولا يشتغل عنه إذا أنشده ^(٣) » ، « وقيل لسعيد بن المسيب أن قوماً بالعراق يكرهون الشعر . فقال : نسكوا نسكاً أعجمياً ^(٤) » ومن أمثلة هذا الفهم ما روى من أنه « قيل للربيع بن خثيم ألا تمثل بيت شعر؟ فقد كان أصحابك يتمثلون . قال : ما من شيء يتمثل به إلا كتب ، وأنا أكره أن أقرأ في إمامي بيت شعر يوم القيامة ^(٥) » ، وما روى من أن رجلاً قال « لابن سيرين وهو قائم يستقبل القبلة يريد أن يكبر : أتوضأ من الشعر ؟ فانصرف بوجهه إليه فقال :

أَلَا أَصْبَحْتَ عِرْسَ الْفَرَزْدَقِ نَاشِراً وَلَوْ رَضِيَتْ رُمُوحُ أُنْسَتِهِ لَا سَتَقَرَّتْ
ثم كبر ^(٦) » ومن هنا عمرت كتب الأدب بأراء الفقهاء والمتعبدين في إباحة

-
- (١) العمدة ج ١ ص ١٠ .
 - (٢) فقس المرجع والصفحة .
 - (٣) العمدة ج ١ ص ١١ .
 - (٤) العمدة ج ١ ص ١١ .
 - (٥) حلية الأولياء ج ٢ ص ١١٣ .
 - (٦) الأغاني ج ١٩ ص ١٥ .

الشعر وقوله ، تصحيحاً لفهم المحاولة الإسلامية من خطأ لازمها في بدء ظهورها ، واستمر معها في أذهان المترمّتين من المتعبدين والزهاد .

والشعر الجاهلي ديوان الحياة العربية قبل الإسلام ، استطاعت آياته أن تحتفظ بكثير من خصائصها ، وأن تنقل صوراً صادقة لما كانت تعيش به هذه الحياة من عادات وتقاليد وأخلاق وعقائد وآراء ومذاهب ونظم . وهذه أشياء لم يقرها الإسلام جملة ، بل ألغى بعضها ، وتناول بعضها الآخر بالتعديل والتهديب ، وأبقى بعضاً قليلاً على ما كان عليه . وكان لابد أن يصطدم الإسلام بهذا الشعر الذي حمل الصور الجاهلية التي لم يقرها ، وأن يتناول الإسلام بالهجوم والنكير لا هذه الصور فقط بل والشعر الذي حملها أيضاً^(١) .

ولأمر ما كان القرآن وهو معجزة الإسلام البيانة ثراً ولم يكن شعراً . وهو نثر في الذروة العليا من البلاغة ، وعلى الرغم من أن الجودة إذا توافرت في النثر والشعر بدرجة واحدة فإن الشعر يفضل النثر لما له من مزايا خاصة — كما يقول ابن رشيق — فإن القرآن تحدى العرب جميعاً شعراء وغير شعراء ، ولم يستطع هؤلاء أن يقاربوا القرآن لا بنثر ولا بشعر ، وقد كان لهذا الإعجاز أثره الواضح على الشعر ؛ فقد أخذ البلغاء ينسجون على منوال القرآن في الأساليب النثرية ، في حين فتر الشعراء وانصرف كثير منهم عن الشعر اكتفاء بالقرآن كما فعل لبيد ؛ إذ لم يجدوا وسيلة إلى الاحتذاء ، ولا طريقاً إلى التقليد كما يفعل الناثرون . ومن هنا كان رقي النثر في صدر الإسلام ، وركود ربح الشعر^(٢) . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن رقي الشعر في العصر الجاهلي جعله ينضج وتصبح له تقاليد خاصة لم يكن من السهل عليه أن يتخلص منها بعد ظهور الإسلام ؛ فقد « كان ماضى الشعر يلتف من حوله كالحلقة التي يوشك أن يلتحم طرفها ، وكان تطوره لا يمدو

(١) راجع تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١٩٣١ .

(٢) تاريخ الأدب العربي في صدر الإسلام والعصر الأموي — للسباعى ميوى ص ١١١
الطبعة الثانية بمطبعة العلوم سنة ١٩٣٥ ، وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ج ١ ص

هذه الفرجة الصغيرة بين الطرفين^(١) « في حين كان النثر غير مقيد بمثل هذه التقاليد ؛ لأن تخلفه في الجاهلية لم يتح له أن يصبح ذا تقاليد خاصة فلما جاء الإسلام كان النثر أكثر تحرراً من الشعر ، فسهل عليه أن يحقق أغراض الحياة الجديدة ، وأن ينطلق معها في الأجواء الجديدة التي جاست خلالها ، وأن يتحمل كل ما كان يدور فيها من معان وأفكار .

وحتى رواية الشعر الجاهلي في صدر الإسلام أصابها ما أصاب الإبداع من ركود ؛ لأن كثيراً من هذا الشعر لا يتفق وروح الحياة الجديدة من ناحية ، ولأن المسلمين في ذلك الوقت لم تكن حياتهم المثقلة المتغيرة المقاتلة المتحركة لتجد الفرصة لاستقرار الرواية ولبنة الإنشاد وشحد الذائكة ، وهو شيء لخصه ابن سلام في قوله : « نجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوها بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولهيت عن الشعر وروايته^(٢) » . وقد استأثر حفظ القرآن ودراسته بما كان يجده المسلمون من اللحظات القليلة التي ينخلون فيها إلى أنفسهم ، وينفضون عنهم فيها غبار المعارك . لقد كان صدر الإسلام عصر انتقال من الحياة الجاهلية إلى الحياة الإسلامية . ومن شأن عصور الانتقال هذه عدم الاستقرار ، وعدم تكامل الظواهر الجديدة وإن وجدت مقدماتها في صورة غير متكاملة ، وهكذا كان شأن الشعر ؛ فقد أصابه الركود في هذا العصر ؛ لأن تقاليده القديمة لم ترض عنها الحياة الجديدة ؛ ولأن الوقت لم يسعفه بعد ليضع لنفسه تقاليد جديدة . ومن هنا جاء ما قيل من الشعر في هذه الفترة أضعف مما قاله قيس الشعراء من شعر في العصر الجاهلي . وقد أطلق على شعراء هذه الفترة اسم المخضرمين ، وأبي ابن سلام في كتابه « طبقات الشعراء » إلا أن يقرنهم إلى الجاهليين . لقد كانت الفترة ما بين ظهور الإسلام وانتهاء حكم الخلفاء الراشدين بالنسبة للشعر فترة انبهار بالحياة الجديدة ، وحيرة فيها ، ودهشة لها ، وهي في نفس الوقت بمثابة استجماع القوة للتهيؤ للوثبة التالية التي وثبها الشعر في عهد بني أمية .

(١) الجمعات الإسلامية في القرن الأول — شكرى فيصل ص ٣٥٢ .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ١٧ .

اجتمعت هذه العوامل وعملت عملها في ركود الشعر العربي في مطلع القرن الهجري الأول . ولكن الشاعرية المتأصلة في الروح العربية أبت إلا أن تعبر عن نفسها في صورة من الصور ، وقد أرادت — ليكون تعبيرها عن نفسها ناجحاً — أن تستجيب للظروف الجديدة فظهرت تلك الشاعرية في شعر الفتوح ، وتمجيد البطولة ، وذكر البلاء في الحرب ، والأشادة بالإسلام ، وما يتصل بذلك من مدح للرسول صلوات الله عليه والمهاجرين والأنصار .

وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد من بني تميم ، وطلبوا أن يفاخروه ، فتقدم شاعرهم الزبرقان بن بدر فقال :

نَحْنُ الْكِرَامُ فَمَا حَيَّ يُعَادِلُنَا مِنَّا الْمُلُوكُ وَفِينَا تُنْصَبُ الْبَيْعُ

فلما فرغ أمر الرسول حسان بالرد عليه ، فارتجل قصيدة جاء فيها :

إِنَّ الذَّوَابَّ مِنْ فِيهِزٍ وَإِخْوَتِهِمْ قَدْ بَيْنُوا سُنَّةَ لِلنَّاسِ تَتَّبِعُ
يَرْضَى بِهَا كُلُّ مَنْ كَانَتْ سَرِيرَتُهُ تَقْوَى الْأَلَهَ وَبِالْأَمْرِ الَّذِي شَرَعُوا
قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا خَرُّوا عَدُوَّهُمْ أَوْ حَاوُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاءِهِمْ نَفَعُوا^(١)

والزعة الإسلامية ظاهرة في القصيدة ، فهي في جوهرها فخر لامدح ، والفخر غرض قديم من أغراض الشعر العربي كثر القول فيه في الجاهلية ، ولكن هذا الفخر إسلامي لا جاهلي ؛ بمعنى أن أثر الإسلام فيه واضح كل الوضوح ، فبينما يفخر الزبرقان بأنه أرفع العرب حياً ، يفخر حسان بالمسلمين الذين هو واحد منهم بأنهم شرعوا للناس طريقاً إلى الخير ، وصلاح الدين والدنيا ، وأنهم شجعان يخشى بأسهم ، وترجي صداقتهم ، وأنهم محافظون على عهودهم ولوائهم ، وأنهم أولوا أحلام ، وهم لذلك بعيدون عن الجهل ولو استشارهم مستشير ، وأنهم أعطوا قيادهم للرسول الذي جاء بالهدى ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، وهم لا يتأخرون في نصرهم إياه ، وما زالت بهم طاعتهم للرسول حتى انقاد لهم غيرهم ؛ فلم يغزهم

(١) ديوان حسان ص ١١٩ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ تصحيح محمد شكرى المكي .

النصر ، وهؤلاء هم الذين يستحقون أن يوصفوا بأنهم أفضل الأحياء . وقد كان حسان بن ثابت أبرز شعراء هذه الفترة ، وأكثرهم تمثيلاً لخصائصها في شعره ، فقد تولى شرح وجهة نظر الإسلام والدفاع عنها ضد من كان يهاجمها من المشركين وشعرائهم ، فمدح ، وهجا ، ورثى ، وافتخر ، ووصف ، وتوعد داخل دائرة المفهوم الجديد للشعر في صدر الإسلام ؛ ولذلك استحق أن يلقب بحق شاعر الرسول (١) .

ومن أروع قصائده الإسلامية قوله يتوعد قريشاً بنصرة قومه رسول الله صلى الله عليه وسلم على مشركيهم :

عَدِمْنَا خَيْلَنَا إِنِ امَّ تَرَوْهَا تُثِيرُ النَّفْعَ مَوْعِدَهَا كَدَّه
يُنَازِعُنَ الْأَسِنَّةَ مُضْغِيَاتٍ عَلَى أَكْتَافِهَا الْأَسْلُ الظَّاهِ
فَإِمَّا تُعْرِضُوا عَنَّا اعْتَمِرْنَا وَكَانَ الْفَتْحُ وَانْكَشَفَ الْغَطَاءُ
وَإِلَّا فَاصْبِرُوا لِحِلَادِ يَوْمٍ يُعِينُ اللَّهُ فِيهِ مَنْ يَشَاءُ (٢)

والقصيدة إسلامية الموضوع والمظهر ؛ فالشاعر يفتخر بقوة المسلمين ، وينذر بهم عدوهم ، ويمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويحيب أبا سفيان الذي هجاه ، وهذه الإجابة إنما كانت ابتغاء مرضاة الله ؛ فهو لم يمدحه طمعاً في الجزاء كما يفعل الشعراء الآخرون الذين يقولون غير الحق ، وإنما هو يمدح صادقاً ويدخر جزاءه على مديحه ودفاعه عند الله .

ولدح الرسول صلوات الله عليه أهمية خاصة في هذا الوضع وتلك الأهمية ترجع إلى سببين :

أولهما كثرتها في هذه الفترة كثرة ملحوظة ؛ لأنها كانت من أهم أسس ذلك

(١) « شاعر الرسول » عنوان لبث متع كتبه عن حسان بن ثابت الأستاذ محمد خلف الله في كتابه دراسات في الأدب الإسلامي من ص ٢٩ الى ص ٥٩ طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م .

(٢) ديوان حسان ص ٨ — ٩ .

الشعر الذى قام على الدفاع عن الإسلام ونصرته والدعوة له ودفع أذى أعدائه عنه ؛ فإن كل ذلك مما يحققه مدح صاحب الدعوة ، وبيان فضله ، وتفصيل الخير الذى أتى على يديه .

وثانيهما أن هذه المدائح كان لها تطور بعيد المدى فى القرون التالية فى ظل التصوف الإسلامى ؛ فإن الرسول عليه السلام مدح بعد وفاته كما مدح فى حياته ، وكانت المدائح تتضمن فى كل عصر آراء قائلها فى رسول الإسلام ، ومن هنا اتخذت المدائح النبوية أشكالاً مختلفة على مر العصور ، حتى انتهى بها الأمر إلى الارتكاز على مذهب من مذاهب التصوف هو « النور المحمدى » الذى نادى به الحلاج ، على الرغم من أن بداية الفن لم تكن تختلف عن سائر المدائح الأخرى فى الأدب العربى فيما عدا الصفة الدينية التى امتاز الرسول صلوات الله عليه بها عن سائر المدوحين ، وهى صفة ظهر أثرها فى مدائح بعض شعراء صدر الإسلام دون بعض :

فمن مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم النابغة الجعدي ، فقد قال من قصيدة طويلة تبلغ مائتى بيت :

أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ بِالْمُهْدَى وَيَتْلُو كِتَابًا كَالْمَجْرَّةِ نَيْرًا
أَقِيمُ عَلَى التَّقْوَى وَأَرْضَى بِفِعْلِهَا وَكُنْتُ مِنَ النَّارِ الْمَخُوفَةِ أَحَدًا
وقد افتخر فيها حتى بلغ قوله :

كَبَغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَسَنَاوْنَا وَإِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا

فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : فأين المظهر يا أبا ليلى ؟ قال . الجنة . فقال : إن شاء الله ^(١) .

ومن مدح الرسول صلوات الله عليه الأعشى ، وقد صرفته قريش عن لقائه وامتداحه ، ومن قصيدته التى مدحه بها قوله لناقته :

(١) تاريخ الأدب العربى فى صدر الإسلام والعصر الأموى — للسباعى بيومى ص ٢٠٧
الطبعة الثانية بمطبعة العلوم سنة ١٩٣٥ م .

مَتَى مَا تُتَاخَى عِنْدَ بَابِ ابْنِ هَاشِمٍ تُرَاجَى وَتَلْقَى مِنْ فَوَاضِلِهِ نَدَى
نَبِيِّ يَرَى مَا لَا يَرُونَ وَذِكْرُهُ أَغَارَ لِعُمْرَى فِي الْبِلَادِ وَأُنْجَدَا^(١)

ولعل أشهر مداح الرسول في هذا العصر كعب بن زهير ؛ فقد سارت قصيدته
مسير الشمس ، حتى ضرب بها المثل في الشهرة ف قيل « أشهر من بانت سعاد » ،
والآيات التي تعينني من هذه القصيدة أكثر من غيرها قوله :

نُبِّتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ
مَهْلًا هَذَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْ قُرْآنِ فِيهِ - مَوَاعِظٌ وَتَفْصِيلُ

وقوله في مدح المهاجرين :

فِي فِتْيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَاتِلُهُمْ بَبْطَنٍ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُؤُوا
زَاؤُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ عِنْدَ اللِّتَاءِ وَلَا مِيلٌ مَهَازِيلُ
لَا يَتَقَعُ الظُّعْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ

لَيْسَ لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ^(٢)

ومن هذه النماذج نرى أن المدائح النبوية كثيرة ملحوظة ، وأن الشعراء لم يكونوا
ينزعون فيها نزعة واحدة ، بل اختلفت في ذلك مشاربهم ، ونظروا إلى الموضوع
من زوايا مختلفة ؛ فالأعشى يمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يمدح أى عظيم
في قومه ، ويسير في مدحته على الطريقة الجاهلية المألوفة ، فيمدح بالآثر ، والأخلاق ،
وذيوع الذكر ، وبعد الصيت ، والقوة ، والنفوذ في عشيرته إلى غير ذلك من المعاني
التي درج الشعراء على ترديدها في مدائحهم ؛ فالرسول عنده يكنى بابن هاشم ، ولعله
يقصد كرم هاشم الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستنون عجاف ، وأن الرسول

(١) الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — هاشم عطية ص ٢٣٥ .

(٢) تاريخ الادب العربي في صدر الإسلام والمعصر الاموى — للسباعي بيومى ص ٦٠٢-٢٠٧ .

عليه السلام قد ورث هذا الكرم عن جده ، وهو لهذا يعد ناقته بالراحة على باب ابن هاشم ، ولقاء الفواضل والندى . وحتى حين تحوم به الصدفة حول معنى ديني هو قوله « نبي يرى ما لا يرون » لا يلج على المعنى ، ولا يحاول توضيحه ولا شرحه ، بل يعقب عليه بما يخرج به إلى المؤلف من المعاني التقليدية في المدح ؛ فيقول « وذكره أغار لعمرى في البلاد وأنجدا » . وهكذا يعترف الأعشى بمدحته في رسول الله صلى الله عليه وسلم من البحر الذي طالما اغترف منه سائر الشعراء الجاهليين ، ولعل مما يؤيد هذا التفسير انصرافه عن لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن عرضت عليه قریش ما لا بدل ما كان يتوقع أن ينال من منائح الرسول ، فكان المال والجوائز كانت الدافع الرئيسي للشاعر من مدحته ، دون أن يكون له في ذلك غرض ديني .

ولا يكاد كعب بن زهير في مدحته المشهورة يختلف كثيراً عن الأعشى ؛ فقد كان كعب يهاجم رسول الله والمسلمين ويهجوهم ، وقد أهدر الرسول دمه فأخفى وهرب في كل وجه ، ولما وجد أن الرسول لا بد لاحقه أتاه راهباً لارغباً ببناء على إشارة من أخيه بجير ، وقد أنشده هذه القصيدة وإيمانه لم يمتزج بأجزاء نفسه بعد ، فجاءت القصيدة جاهلية في معانيها وروحها ، لا تختلف كثيراً عن مدحة الأعشى إلا في شيء من الضعف يجعلها دون مدحة الأعشى درجة من الناحية الفنية .

والمعاني الدينية في « بانث سعاد » قليلة^(١) ، والشاعر يتناولها تناولاً سطحياً لا عمق فيه ، ومن أبرز هذه المعاني قوله :

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ
مَهْلًا هَدَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْـ قُرْآنِ فِيهَا مَوَاعِظٌ وَتَفْصِيلُ

فهو يعلم أنه يمدح رسول الله لأعظما كسائر العظماء الذين يقصدون بالمدح ، ويعلم أن الله قد آتى رسوله قرآناً ، وكل ما في هذا القرآن عند كعب مواعظ وتفصيل ، وهذا فهم إنسان لم يعلم عن الإسلام وكتابه ورسوله إلا ما كانت الألسنة تتناقله في البيئات العربية ، وكل لسان منها يضيف شيئاً من عقيدته ورأيه على الأنباء التي ذاعت

عن الإسلام ورسوله . وهذا المعنى الذى أتى به كعب أشبه ما يكون بمعنى الأعشى : « نبي يرى مالا يرون » ؛ فكلاهما يمدح نبياً ويذكر له خاصة من خواص الأنبياء ، وقد كانت هذه الخاصة علم الغيب عند الأعشى ، والكتاب المنزل عند كعب .

ويذكر كعب في مدحه المهاجرين حادث الهجرة ، وهو حادث له خطره في الإسلام ، وقد أدرك المسلمون قديماً وحديثاً ما كان للهجرة من أثر بالغ في حياة الإسلام والمسلمين . ولكن كعباً يتناول هذا المعنى لا من وجهة النظر الدينية بل من وجهة النظر التى ألفتها في الجاهلية ، فهو لاء الذين هاجروا من مكة إلى المدينة بناء على أمر الرسول عليه السلام قوم شجعان ، فاهم أنكاس ولا كشف عند اللقاء ولا ميل مهازيل ، ويمضى بعد ذلك في إضفاء أوصاف الشجاعة عليهم كما يضاف هذه الأوصاف على حى من أحياء العرب أصاب نصراً في غارة من غاراته ، دون أن يشير إلى الدافع الذى دفعهم إلى الهجرة والخروج عن الديار والأمول ، مما يدل على أن المعنى الدينى لم يكن يشغل باله كثيراً . ولعل مما يؤيد ذلك عدم إشارته إلى الأنصار الذين يحبون من هاجر إليهم ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وكان فضلهم على الإسلام لا يقل عن فضل المهاجرين .

وقد أصابت قصيدة كعب هذه من الشهرة أكثر مما نالت أية قصيدة أخرى . قيلت في مدح الرسول صلوات الله عليه ، اللهم إلا بردة البوصيرى فيما بعد ، على الرغم من أن قصيدة كعب لا تتناول المعانى الدينية كثيراً . فإلى أى سبب يمكن أن ترد هذه الشهرة ؟ هل لقصة تنكر كعب ، وما فيها من طرافة نصيب في هذه الشهرة ؟ أم لقصة البردة التى خلعها الرسول عليه السلام على كعب وجرص معاوية بعد ذلك على اقتنائها ، وتوارثها الخلفاء من بعده ؟ يبدو أن كلتا القصتين ساهمتا في شهرة القصيدة ، وإن كانت قصة البردة كانت أظهر أثراً في ذلك ، بدليل تسمية البوصيرى مدحته « بالبردة » إشارة إلى بردة الرسول عليه السلام التى منحها كعباً .

أما النابغة الجعدى وحسان فيتناولان مدح الرسول من زاوية غير الزاوية التى يتناولها منها الأعشى وكعب . يتناولان الناحية الدينية ؛ فالرسول — في مدحة

الناطقة — جاء بالهدى ليخرج الناس من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام ، جاء
 وفي يده معجزة خالدة ، هي كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،
 فعلى من خشى عذاب النار يوم القيامة أن يتبع رسول الله ، ويتق الله تأدباً بأدب
 هذا الكتاب .

أَنْبِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ إِذْ جَاءَ بِالْهُدَى وَيَتْلُو كِتَابًا كَالْمَجَرَّةِ نَيْرًا
 أَقِمُّ عَلَى التَّقْوَى وَأَرْضَى بِفِعْلِهَا وَكُنْتُ مِنَ النَّارِ الْمَخْوُفَةِ أَخْذَرًا
 وحسان في قصيدته التي رد بها على وفد تميم يمدح المسلمين بأنهم :

أَعْطُوا نَبِيَّ الْهُدَى وَالْذِّبِّ طَاعَتَهُمْ فَمَا وَنَا نَصْرُهُمْ عَنْهُ وَلَا نَزَعُوا
 وهو معنى إسلامي ، والنبي عليه السلام عند حسان معروف المهمة ، واضح
 الرسالة ، محدد المنزلة ، لا كما كان في ذهن الأعشى أو كعب .

ويجيب حسان في قصيدة أخرى أبا سفيان الذي هجا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قائلاً :

هَجَوْتَ مُحَمَّدًا فَأَجَبْتُ عَنْهُ وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ الْجَزَاءُ
 أَتَهْجُوهُ وَأَسْتَلَهُ بِكَفٍّ فَشَرُّكُمْ إِخِيرُكُمْ الْفِدَاءُ

فالشاعر يجيب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويدفع عنه أذى خصومه ،
 قاصداً رضا الله تعالى عنه . وشخصية الرسول كما يصورها الإسلام واضحة
 في ذهن الشاعر ؛ فالرسول خير خلق الله كلهم ، وتلك قضية مسلمة لا تقبل
 النقاش ، وهو لذلك يهيم الخير والشر في البيت الثاني إستناداً إلى هذه المسئلة ،
 والصفات التي يصف بها الشاعر رسول الله عليه السلام صفات ذات طابع ديني على
 غير النمط الذي سار عليه الأعشى وكعب ، فالرسول بر ، حنيف ، وهو أمين الله على
 وحيه ، وفي بعده ووعد . واستناداً إلى ما تقدم تكون نصرة الرسول عملاً دينياً
 مجيداً ينتظر الإنسان أجره عليه من الله ، ولا يستوى في العقل من يهجو رسول
 الله ومن يمدحه ، وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ ورغبة في زيادة

الأجر عند الله يجعل الشاعر أباه وجده وعرضه جنة دون عرض النبي صلى الله عليه وسلم ، يدفع عنه بها أذى هؤلاء المارقين ، ويقيه ألسنتهم^(١) .

ولم تكن المدائح النبوية هي الغرض الغالب على الشعر الإسلامى فى صدر القرن الأول ، بل جل هذا الشعر يدور حول الغزو فى حياة الرسول والفتح أيام الخلفاء الراشدين . والمدائح النبوية إنما ترجع أهميتها هنا إلى قيمتها الروحية من ناحية ، وإلى صورتها التى تطورت إليها فيما بعد منذ عصر الحلاج من ناحية أخرى ، وهى صورة صوفية خالصة .

ولم تكن المدائح النبوية — أيضاً — هى الفن الوحيد ذا القيمة الروحية فى صدر الإسلام ؛ فقد كان الشعر الإسلامى بصفة عامة ذا قيمة روحية لا تنكر ، « تلك القيمة التى جاءت من أنه كان الأطار الذى انسكبت فيه صور الفكرة الإسلامية ، وكان كذلك المادة التى عبرت عن جوهرها الفكرى ، ومنازعتها الوجدانية ومسالكها الخيرة ، فإذا ذكر الأدب فى الدور الإسلامى الأدبى ذكر معه كل هذه القيم الرفيعة التى مثلت للناس به ، عرضت لهم بألفاظه ، وصورت لهم بأساليبه ، وسيقت فى مسالكه الفنية المعجزة^(٢) »

كانت الفترة التى أعقبت ظهور الإسلام حتى انتهاء حكم الخلفاء الراشدين فترة ركود بالنسبة للشعر العربى كما تقدم ، ولكنها كانت فى نفس الوقت فترة تكيف مع البيئة الجديدة التى وجد الشعر نفسه فيها . وقد استطاع الشعر أن يصلح من أوتار قيثارته ، ويهيئها لتعزف لحناً جديداً يفاير الألحان الجاهلية ، ويتمشى مع روح العصر ، ويتفق وروح الدين الجديد ، فجاء الشعر فى هذه الفترة — على ما فيه من ضعف — إسلامى الموضوع والشكل .

وإذا كان الشعراء من المشركين ظلوا ينسجون على المنوال الجاهلى ، ويتبعون

(١) تسمى القصيدة التى منها البتان المتقدمان قصيدة الفتح وكان لها فى نفس الرسول عليه السلام منزلة سامية وكثيرا ما صفح عن غلطات حسان من أجل هذه القصيدة وكذلك فعلت عائشة وابن عباس (انظر دراسات فى الادب الإسلامى محمد خلف الله ص ٥٣ — ٥٤ ط لجنة التأليف سنة ١٩٤٧ م)

(٢) المجتمعات الإسلامية فى القرن الاول — شكرى فيصل ص ٣٢٢ .

الطريقة الجاهلية ، ويتقلدون تقاليدها ، فإن هؤلاء لم يمتد بهم الزمن إلى ما بعد فتح مكة ؛ فمنذ ذلك التاريخ خلا الجو للشعر الإسلامى ، ولم يزاحمه ما كان يقرض هؤلاء الشعراء من شعر جاهلى ، وبذلك انتهى ما بين المفهوم الإسلامى للشعر وبين المفهوم الجاهلى من صراع بدأ منذ اللحظة الأولى التى نزل فيها الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأول آية من آيات الكتاب الكريم ؛ فمن هذه اللحظة بدأ الأدب العربى « طوراً جديداً » ، وشققت له الدعوة الإسلامية مدارجه الجديدة ، واستمر هو فى هذه المدارج فى الجزيرة وفيما حول الجزيرة حتى أضحى بعد جزءاً من الحياة الإسلامية فى كثير من الأقطار ، وعلى نحو مقارب لما كان للغة العربية — حين اتسق ما بينها وبين الدين من صلات ، واستوثق ما بينهما من علائق — كان الأدب كذلك يؤكد صلته بالدين ، ويحاول ألا يبعد ما بينه وبينه ^(١) .

ولكن دور يقظة الشعر الذى بدأ بحكم الأمويين لم يستمر بالشعر فى الطريق الذى رسمه له الإسلام فى الفترة السابقة ، فسوف نرى أن عوامل جديدة ساعدت على نهضة الشعر العربى من ركوده ؛ فسارت به بعد توقف ، ولكن فى غير الطريق الإسلامى الأول . فقد استعاد الشعر تقاليده الجاهلية مستعيناً بها على النهوض ، واستعان بماضيه على حاضره ، ذلك الماضى الذى كان وثيق الصلة به لدرجة جعلت من المتعذر عليه أن ينهض دون أن يضع فى حسابه ذلك الماضى الزاهر الذى كان له فى الجاهلية . ولكن المفهوم الإسلامى للشعر ذلك المفهوم الذى اضطلع بمهمة التعبير عن الحياة الإسلامية الجديدة لم يكن من السهل أن ينحرف ؛ لأن الحياة الدينية لم تزل قائمة . ولم يكن من شأن الشعر الأموى الذى أقام نهضته على أساس تقاليد الشعر الجاهلى أن يقوم بمهمة التعبير عن الحياة الدينية الإسلامية . ومن هنا ظل المفهوم الإسلامى للشعر هو أداة التعبير عن هذه الحياة الدينية ، فردد أصداها ، ووضع صورها ، وكان أن أخذت الحياة الدينية منذ عصر الأمويين فى الانعزال عن الحياة العامة بعد أن كانت طابع المجتمعات الإسلامية كلها ، وأخذ القبولون على العبادة فى هذا الدور فى التميز عن بقية الجماعة الإسلامية ، والظهور بأسماء خاصة

تميزهم عن غيرهم ، فاستجاب الشعر ذو المفهوم الإسلامى لهذا التخصص والانعزال ؛ فأخذ في التميز عن الشعر الأموى والظهور بشخصية مستقلة عن هذا الشعر . ولأول مرة في تاريخ الشعر العربى نرى فناً مستقلاً يقوم على التعبير عن الحياة الروحية هو « شعر الدين » الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول . ويمكن أن يفصل هذا الكلام المجمل فيما يلى :

باستقرار الحكم فى البيت الأموى بدأت فترة جديدة بالنسبة للشعر العربى ، فقد جدت عليه عوامل ساعدت على نهضته وتحركه بعد فترة الركود التى عاناها منذ ظهور الإسلام .

ففى هذه الفترة كان العرب قد استولوا على الإمبراطورية الفارسية ، وفتحوا أطيب مستعمرات الدولة الرومانية الشرقية ، وأسسوا لهم مراكزاً فى الشام والعراق ومصر ، اتخذوها مناطق استقرار ، ونقط ارتكاز ينطلقون منها إلى ما وراءها غازين فاتحين ، وفى هذه البيئات الجديدة شهد العرب ما لم يشهدوا فى الجزيرة العربية ؛ فتعددت أمامهم المراتب ، واختلفت الأجواء ، وكثرت الخيرات ، واحتكوا بالسكان الاصليين لهذه المستعمرات . وهؤلاء كان لهم عقول ، وطرق فى التفكير ، ومدنيات قديمة يعيشون فى تأثيرها ، وعلوم ومعارف لم يكن للعرب عهد بها ، وقد أقبل هؤلاء على تعلم اللغة العربية ودراسة آدابها ؛ لأنها لغة الفاتحين من ناحية ، ولأنها لغة الدين الجديد الذى أخذ فى الانتشار بينهم من ناحية أخرى ، وقد ساعد ذلك على إدخال لون جديد من التفكير والطبع فى الأدب العربى ، مما كان له أثره الواضح فى دور يقظة الشعر فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى .

استقر العرب فى مراكزهم الجديدة ، وكونوا فيها أرسقراطية حربية ، وتركوا بمهتان الأعمال لسكان المستعمرات الأصليين^(١) . وكانت الحروب وسعة الخيرات فى الدولة ترفع من مستوى الفرد الاقتصادى ؛ فاجتمع لهم الفراغ والجدة . وقد

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ٢٠٩ .

مكن ذلك لهم أن يطمثوا إلى عيشهم ، وأن يرجعوا بذكرتهم إلى ماضيهم القريب ، وأن تتحرك النزعة الفنية فيهم محاولة التعبير عن نفسها . وقد وجدت هذه النزعة أن ماضيها أحفل بالتعبير الفني من حاضرها ، فاستعانت بهذا الماضي في بعث الحاضر ؛ فكان أن انتفض الشعر العربي انتفاضة البعث ، واحتاج اختلاجة النشاط ، ولكن على أساس الماضي البعيد ، لا الحاضر القريب ؛ فإن الحاضر لم يكن من القوة والثراء وتميز المعالم الفنية بالقدر الذي يجعله صالحاً لأن يتخذ أساساً متيناً لبناء الشعر الشامخ الذي شيد له في العصر الأموي .

لقد كان من أسباب ركود ريح الشعر في صدر الإسلام تلك الحيرة التي أصابتها بمحاولة الإسلام تغيير الحياة الجاهلية ، وإقامة حياة أخرى مكانها تختلف عنها كثيراً ، وبخروج العرب عن جزيرتهم إلى أقاليم تختلف عنها في كثير من شئون الحياة ومعالم الطبيعة . ولكن هذه الحيرة كان لابد لها أن تنتهي بانتهاء فترة معينة يعقبها الإلف والاطمئنان إلى الجديد . وقد جاء هذا الإلف وذلك الاطمئنان عقب استقرار الأمر للأمويين ؛ فبدأ الشعر العربي في استرداد صوابه واستئناف سيره من جديد ^(١) .

كانت هذه العوامل وغيرها من شأنها أن تنهض بالشعر العربي في عهد الأمويين ، وهذا ما كان . ولكن هذه النهضة لم تكن استمراراً بالشعر الإسلامي في طريقه الذي رسمته له الحياة الإسلامية ، بل كانت استئنافاً لتقاليد الشعر في الجاهلية ونسجاً على منوالها وقد عين هذا الاتجاه نهضة الشعر العربي في هذه الفترة عوامل أهمها :

١ — لم ينس العرب حياتهم الجاهلية جملة ؛ فإن كثيراً من أسس هذه الحياة ظل كامناً في نفوسهم ، وكان يتربص الفرصة للظهور . وقد سنحت له هذه الفرصة بعد ضعف الوازع الديني في النفوس منذ فتنة عثمان . فن ذلك مثلاً العصبية القبلية التي كانت من أبرز مظاهر الحياة العربية في الجاهلية ، اختفت هذه العصبية بظهور الإسلام الذي جعل من العرب إخواناً ، وألف بين قلوبهم ، ولكنهم

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ص ٣٨١ .

لم ينسوا مطلقاً أنهم كانوا يمتشقون الحسام تلبية لنداء هذه العصبية . وقد ظهر وضوح فكرة القبيلة في ذهن العرب في حروبهم التي خاضوها في الفتوح الإسلامية وتخطيط الأمصار الجديدة ؛ فقد كانت السكتية تتكون من أبناء قبيلة أو قبيلتين بمعنى أن أبناء القبيلة يقاتلون منضمين متجاورين . وفي سكنى الأمصار الجديدة كان لكل قبيلة خطة تسكنها ؛ تتلاصق فيها ديارها ، ويجتمع أبناؤها^(١) . وقد ساعد ذلك على بعث الماضي واجتراره من جديد ، بما كان يجيش به من عادات وما كان يعمر به من شعر .

ولقد ساعدت سياسة معاوية على إحياء العصبية الجاهلية من مرقدتها ، لأنه كان يرى استقرار ملكه وثبات عرشه ثمرة من ثمرات الخلافات بين القبائل العربية . وقد نجح في ذلك نجاحاً ظاهراً ، فكان أن عادت الخلافات بين القبائل العربية جزءاً ، وكان الشاعر والسيوف عدت في هذه الخلافات ، والأداتين العاملتين فيها^(٢) .

٢ — وقد كانت سياسة الأمويين عربية أكثر منها إسلامية . ولعل مما ساعد على صبغها بهذه الصبغة اضطهاد الأمويين أهل البيت المنافسين لهم في طلب الخلافة ، وأهل البيت أصحاب منزلة دينية لاتنكر ، والموالى بوجه خاص يحترمون هذه المنزلة ويقدمونها ، فكان لابد للأمويين إذن من أن يأخذوا بمبدأ التفريق العنصرى بين العرب والموالى ، حتى يكون العرب جنداً لهم يحمون ملكهم ، وحتى لاتظهر أحقية أهل البيت بالخلافة إذا هم ساروا على الأسس الدينية الخالصة في طلبها . وقد ساعد هذا الأسلوب العربى في الحكم على ظهور الشخصية العربية وتميزها عن بقية الشخصيات التي تتكون منها الأمة الإسلامية . واستتبع هذا أن يتذكر العرب مآثرهم ويتغنوا بمآضهم ، وأن يستعيدوا صورة هذا الماضي في أذهانهم . وقد كان الشعر من أقوى وسائلهم في استحضار صورة الماضي ، لأنه ديوانهم وعلمهم الذى لم يكن لهم علم أصح منه ، فكان لذلك أثره في نهضة الشعر الأموى وقيامه على أسس قوية من الماضي الجاهلى الزاهر .

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ص ١٠٢ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ٢٠٧ — ٢٠٩ .

(م — ١٠ — التصوف في الشعر العربى)

٣ — ولقد كان ازدهار الشعر في الجاهلية وتخلفه في الإسلام سبباً ثالثاً في اتجاه الشعر الأموي إلى الجاهلية واستيحاء شعرها في نهضته الجديدة ، إذ لم يكن الشعر الإسلامي من العراقة والرسوخ والقوة بحيث يمكن أن تقوم عليه أسس نهضة شعرية ، في حياة تكثر فيها الصور التي لا تتفق مع روح الدين ، ولا مع المفهوم الذي وضعه الإسلام للشعر ؛ فإن العصبية القبلية ، والهجاء المقذع ، والمدح المفرط ، والغزل الإباحي ، والدعوة لشرب الخمر ، صور جدت على الحياة الإسلامية في العصر الأموي ، وهي أغراض كثر القول فيها قبل الإسلام ، فلما جاء الإسلام لم يكن لها من الشعر الإسلامي نصيب . وكان من الطبيعي أن يقوم الشعر في العصر الأموي بمهمة التعبير عن هذه الأغراض لأنها صور من حياة العصر ، وإذا أراد هذا الشعر أن يستمد القوة من غيره في نهضته فمن الطبيعي أن يستوحى شعراً وجدت فيه هذه الأغراض ، وصورت فيه هذه الصور ، وقد كان هذا الشعر هو الشعر الجاهلي ، لا الشعر الإسلامي . فلم يكن المظهر الجاهلي الذي بدأ على الشعر الأموي بدعاً من الأمر ؛ لأنه كان تعبيراً عن الحياة الاجتماعية التي سادت في ظل الحكم الأموي .

ومنذ بدء الخلافة الداخلية في الدولة الإسلامية أخذ المحافظون على دينهم في الانسحاب من خضم الحياة ، والعكوف على العبادة ، حتى بدأ عليهم التميز عن الجماعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الأول ، وقد كان تميز هذه الفئة ظاهرة من ظاهرات المجتمع الإسلامي ، وخلق بالأدب الحلي الذي أخذ في التفتح والقوة في عهد الأمويين أن يتناولها بالتقيد والتصوير والتعبير ، وقد قام على تصوير هذه الحياة فن من فنون الشعر جديد بعد أن لم يكن كما جدت هذه الظاهرة بعد أن لم تكن ، ذلك هو « شعر التدين » الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، والذي ارتبط مصيره بمصير الحياة الروحية في الإسلام منذ هذا التاريخ ، فبقدر تميز الحياة الروحية وانعزالها عن المجتمع الإسلامي العام كان تميز هذا الفن الشعري وانعزاله عن الشعر العربي العام من ناحية الموضوع .

وكما حققت هذه الحياة الروحية الصورة التي رسمها الإسلام وحاولت أن

تطبقها في محيطها قدر المستطاع حقق هذا الفن الشعري المفهوم الإسلامي للشعر وحاول قدر المستطاع تطبيقه في محيطه . وليس معنى هذا أن هذا الفن الشعري يستمد وجوده من الشعر الإسلامي الذي ساد في الفترة الأولى من القرن الأول ، بل هو فن جديد كل الجدة ^(١) ، لأنه يقوم على تصوير حياة جديدة كل الجدة ؛ فإن الحياة الروحية التي بدأت في التميز والاستقلال في النصف الثاني من القرن الأول لم تكن استمراراً للحياة التي طبقها الإسلام في صدر القرن ، بل كانت تطبيقاً جديداً لتعاليم الإسلام في الحياة .

وقد كان يقوم على تصوير هذه الحياة فن أدبي آخر هو النثر الديني الذي كان ، يتمثل في قصص القصص ، ووعظ الوعاظ ، وحكمة المتعبدین ، فجاء الشعر الديني استجابة لهذا الفن النثري ، وهو لذلك يمثل يقظة الشعر في العصر الأموي ، تلك اليقظة التي تناولت بالتعبير والتصوير كل ما كان يظهر في الحياة إذ ذاك ، بما في ذلك العواطف والتأملات الدينية التي كان يقوم على تصويرها النثر الحر الطليق لا الشعر المقيد بالأوزان والقوافي . فظهر الشعر الديني إذن مظهر من مظاهر اليقظة الشعرية في العصر الأموي ، وهو يمثل انتصاراً من انتصارات الشعر العربي ، واكتسابه ميداناً جديداً كان النثر قد سبقه إليه .

وقد وجدت البذور الأولى للشعر الديني في تلك الخطوات التي كانت تجري على أسنة أولئك المعتبرين بأمور الحياة والموت حين تعرض لذلك مناسبة تبعث على الاعتبار وتستدعي التذكير .

(١) كان هذا الفن الشعري الجديد « شعر الدين » من نتاج الترة السلبية في الحياة والتي ظهرت في النصف الثاني من القرن الأول ولم يكن هذا الفن وحده هو نتاج هذه الترة في الحياة فقد أنتجت أيضاً الغزلين الأباحي والعذري . فإن الترة السلبية قد تجلت في مدن الحجاز في الانصراف إلى ملذات الحياة ومتعها وعدم المشاركة في الحياة السياسية ، وهؤلاء العاكفون على اللهو هم مبدعو الغزل الاباحي . كما تجلت هذه الترة في البوادي في الحياة الفقيرة المتشقة التي كان يحياها بعض القبائل ، وهؤلاء الفقراء المتقشفون الذين لم يكن لزينة الدنيا مكان من نفوسهم هم مبدعو الغزل العذري العفيف .

وجملة القول أن الحياة السلبية ظهرت في ترف مدن الحجاز فأنتجت الغزل الاباحي ، وظهرت في فقر البوادي فأنتجت الغزل العذري ، كما ظهرت في تدين مختلف الأمصار الإسلامية فأنتجت الشعر الديني .

فقد روى أن معاوية تمثل عند الموت بهذا البيت :

هُوَ الْمَوْتُ لَا مَنَجِي مِنَ الْمَوْتِ وَالَّذِي

نَحَازِرُ بَعْدَ الْمَوْتِ أَنْكِ وَأَنْفُطَعُ^(١)

وروى أنه لما احتضر جعل يقول :

إِنْ تُنَاقِشْ يَكُنْ نِقَاشُكَ يَا رَبِّ عَذَابًا لَا طَوْقَ لِي بِالْعَذَابِ

أَوْ تَجَاوِزْ فَأَنْتَ رَبُّ رَوْوْفٍ عَنْ مُسِيءِ ذُنُوبِهِ كَالْطُّرَابِ^(٢)

و « قال أبو عمر بن العلاء : جلست إلى جرير وهو يملئ على كاتبه شعراً ، فاطلعت جنازة فأمسك ، وقال : شيتنى والله هذه الجناز . وأنشأ يقول :

تُرَوِّعُنَا الْجَنَازُ مُقْبِلَاتٍ وَتَلْهُو حِينَ تَذْهَبُ مُدْبِرَاتٍ

كَرْوَعَةٍ ثُلَّةٍ لِمُعَارِ ذَنْبٍ فَلَمَّا غَابَ عَادَتْ رَاتِعَاتِ^(٣)

وكان سليمان بن عبد الملك يتوضأ ، وليس عنده غير خاله ، والغلام يصب عليه نحر الغلام ميتاً ، فقال سليمان :

قَرَّبَ وَضُوءُكَ يَا حُصَيْنُ فَإِنَّمَا هَذِي الْحَيَاةُ تَعِلَّةٌ وَمَتَاعٌ^(٤)

وتمثل عبد الملك بن مروان فقال :

وَكُلُّ جَدِيدٍ يَا أُمِّمُ إِلَى بِلَى وَكُلُّ أَمْرٍ يَوْمًا يَصِيرُ إِلَى كَانَا^(٥)

وجزع بكر بن عبد الله المازني على امرأته ، فوعظه الحسن ، فجعل يصف فضلها ، فقال الحسن : عند الله خير منها . فتزوج أختها ، فلقبه بعد ذلك فقال : يا أبا سعيد هي خير منها وأنشد :

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٨٠ .

(٢) العمدة ج ١ ص ١٥ .

(٣) الأحياء ج ٤ ص ٣٤٨ .

(٤) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥٩ .

(٥) نفس المرجع ص ١٦٠ .

أَلَمْ تَرَ حَوْشَبًا أَضْحَىٰ يُبْنَىٰ بِنَاءَ نَفْعِهِ لِبَنِي بَقِيَّةِ
يُؤْمَلُ أَنْ يُعَمَّرَ عُمَرُ نُوحٍ وَأَمْرُ اللَّهِ يَطْرُقُ كُلَّ لَيْلَةٍ (١)

وحدث أبو بكر بن شعيب قال : « رأيت الشعبي يمشي مع أبي وعليه إزار من كتان مورد ، فقال أبي : يا أبا عمرو أراك تجر إزارك ! ف ضرب الشعبي يده على إيلته فقال : ليس هاهنا شيء تحمله . فقال له أبي : كم أتى عليك يا أبا عمرو ؟ فقال : نَفْسِي تَشْكِي إِلَى الْمَوْتِ مُوجَعَةً وَقَدْ حَمَلْتُكَ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينَ إِنْ تُحْدِثْنِي أَمَلًا يَا نَفْسُ كَذِبَةً »
وأنشد أبو صالح :

وَمُسَيِّدٍ دَارًا لَيْسَكُنْ دَارَهُ سَكَنَ الْقُبُورِ وَدَارَهُ لَمْ يَسْكُنْ (٢)

وما زالت هذه الخطرات الروحية في التردد على أسنة المتعبدين وفي أقوال القصاص والوعاظ ، حتى وضع ترددها مفهوماً لفن شعري جديد هو « الشعر الديني » الذي أخذ في النمو والازدهار في أخريات القرن . « قال عبد الملك ابن مروان : ثلاثة أبيات لو قيلت في غير ما قيلت فيه لكان أرفع لقدرها ، منها قول كثير :

فَقُلْتُ لَهَا يَا عَزُّ كُلُّ مُصِيبَةٍ الْبَيْتِ

لو كان في تقوى وزهد لكان أشعر الناس (٤) . . . إلخ . ومعنى هذا أن مفهوم الشعر الديني قد أصبح واضحاً ، مشخصاً في الأذهان ، فإذا ماجأ بيت شعر يشتمل على مقومات الشعر الديني في غير هذا المفهوم كان ذلك خطأ فنياً ، يفرض من قيمة الشعر ، ويحط من منزلته .

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦١ .

(٢) حلية الأولياء ج ٤ ص ٣٢٤ .

(٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٢ .

(٤) اللوشح ص ١٤٧ .

وليس معنى تميز هذا الفن الشعري بمفهوم مستقل أن يكون له شعراء متخصصون ينقطعون للقول فيه ، فإن ذلك لم يكن قد حان حينه بعد . وإعنا هو مقطعات على ألسنة الشعراء المختلفين الذين كانوا يقرضون الشعر في أغراض أخرى . « وأنت لا تكاد تجد شاعراً إلا وقد أخذ في شعره من هذه الحياة بحظ يختلف قوة وضعفاً حسب نفسيته وصلتها بالإسلام^(١) » .

وقد قام هذا الفن على غرضين رئيسيين : الوعظ والتذكير من ناحية ، والحكمة الدينية من ناحية أخرى .

١ — أما الوعظ والتذكير فكان يتناول فكرة الموت على أنها الفكرة الرئيسية ؛ فكل إنسان نهايته معلومة ، وسوف يصير بعد هذه الحياة إلى حساب دقيق يلتق فيه ما قدم ؛ فعلى كل ذى عقل أن يستعد لهذا الموقف حتى يكون من الناجين . ويستتبع ذلك ذكر التوكل ، والعمل الصالح ، وفساد الناس والزمان ، والقبر وأهواله ، وما بعد القبر من مواقف لا ينفع فيها إلا العمل الصالح ، وهكذا . فأبو الأسود الدؤلى وهو من وجوه التابعين وفقهائهم ومحدثهم يذكر فساد الزمان في قوله :

ذَهَبَ الرَّجَالُ الْمُقْتَدَى بِفِعَالِهِمْ وَالْمُنْكَرُونَ إِكْلٌ أَمَرٌ مُنْكَرٍ
وَبَقِيَتْ فِي خَلْفٍ يُزَبِّنُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لِيَدْفَعَ مُعَوَّرٌ عَنْ مُعَوَّرٍ
سَلَكُوا بُنْيَاتِ الطَّرِيقِ فَأَصْبَحُوا مُتَنَكِّبِينَ عَنِ الطَّرِيقِ الْأَكْبَرِ^(٢)

ويقول في التوكل على الله ، والاعتماد عليه في طلب الحوائج :

وَإِذَا طَلَبْتَ مِنَ الْحَوَائِجِ حَاجَةً فَادْعُ الْآلَةَ وَأَحْسِنِ الْأَعْمَالَ
فَلْيُعْطِيَنَّكَ مَا أَرَادَ بِقُدْرَةٍ فَهُوَ اللَّطِيفُ لِمَا أَرَادَ فَعَالًا

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموى — شوقي ضيف ص ٤٥ .

(٢) معجم الأدباء ١٢ ص ٣٨ ونسب الأبيات للحكم بن عبدل الأسدى في : معجم

الشعراء ص ١٦١ .

إِنَّ الْعِبَادَ وَشَأْنَهُمْ وَأُمُورَهُمْ بِيَدِ الْأَلْهِ يُقَدَّبُ الْأَخْوََالَ
فَدَعِ الْعِبَادَ وَلَا تَكُنْ بِطْلَانِهِمْ لَهْجًا تَضَعُضَعُ لِلْعِبَادِ سُؤَالَ^(١)

ويقول الحجاج بن يوسف التيمي ، وهو من شعراء الدولة الأموية :

إِذَا كَانَتْ السَّعْيُونَ سِنَّتْ أَمْ يَكُنْ لِدَائِكَ إِلَّا أَنْ تَمُوتَ طَيِّبٌ
وَإِنْ أَمْرًا قَدْ سَارَ سَبْعِينَ حَجَّةً إِلَى مَنْهَلٍ مِنْ وَرْدِهِ لَقَرِيبٌ
إِذَا مَاضَى الْقَرْنُ الَّذِي أَنْتَ فِيهِمْ وَخُلِّفْتَ مِنْ قَرْنٍ فَأَنْتَ غَرِيبٌ
إِذَا مَا خَلَوْتَ الدَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ خَلَوْتُ وَآكِنُ قُلْ عَلَى رَقِيبٍ^(٢)

والبيت الأخير من الخطرات الروحية . وهو وإن كان معنى دينياً متداولاً إلا أن صياغته الشعرية قد أكسبته مزيداً من التأثير ، خاصة وشعر التدين لم يكن بالفن ذى القواعد والأصول في هذه الفترة المبكرة من حياته . وقد أتى بنفس المعنى النابعة الشيباني في مقطوعة أدخل في التدين المأثور منها في التدين المعقول كما في مقطوعة التيمي المارة . قال النابعة :

كُلُّ سَاعٍ يَسْعَى لِيُذْرِكَ شَيْئًا . سَوْفَ يَأْتِي بِسَمْعِهِ ذَا الْجَلَالِ
فَهُمْ بَيْنَ فَائِزٍ نَالٍ خَيْرًا وَشَقِيٍّ أَصَابَهُ بِنَكَالِ
إِنَّ مَنْ يَرْكَبِ الْقَوَاحِشَ سِرًّا حِينَ يَخْلُو سِرَّهُ غَيْرُ خَلِ
كَيْفَ يَخْلُو وَعِنْدَهُ كَاتِبَاهُ شَاهِدَاهُ وَرَبُّهُ ذُو الْمِحَالِ^(٣)

وللنابعة قصيدة أخرى تذخر بالمعلومات الدينية المأثورة ، يذكر فيها الله سبحانه وصفاته وبعض آياته ، مع تأثر ظاهر بتعبيرات القرآن . مطلعها :

وَتُعْجِبُنِي اللَّذَاتُ ثُمَّ تَعُوجُنِي وَبَسُتُرُنِي عَنْهَا مِنْ اللَّهِ سَاتِرٌ^(٤)

(١) الأغاني ١١ ص ١٠٣ .

(٢) البيان والتبيين ٣ ص ١٧٤ .

(٣) شعراء النصرانية بعد الإسلام — لويس شيخو اليسوعي قسم ٢ ص ١٥٤ .

(٤) نفس المرجع ص ١٥٢ — ١٥٣ .

والنزعة الشخصية ظاهرة في هذه المقطوعات بشكل واضح . ولا عجب في ذلك فالنفس دائماً تقوم على ظهور الروح الخاصة في العمل الفني ، والشعر الديني أولى بذلك لأن موضوعه يقوم على العاطفة . فإن كل متدين يتخذ لنفسه نزعة خاصة داخل إطار التعاليم الدينية ، فقد يكون بعض المتدينين راضياً بما هو كائن ، يعتقد أن نزعة المخالفة متأصلة في طبيعة الإنسان ، وأن الله سبحانه رءوف رحيم ، يغفر الذنوب جميعاً ، فيكتفي بالدعاء للناس بالخير والهداية ، دون أن يحاول أخذهم بالعنف وشدة النكير . بينما يكون بعض آخر أميل إلى التشاؤم ، فيرى الفساد في كل شيء ، حتى إن عذاب الله ليوشك أن ينزل بعباده ، لولا أطفال رضع وشيوخ ركع ، وهو لهذا يأخذ بالتغيير الشديد كل ما ينكر دون أن يفرق بين كبار الإثم والعم . وهؤلاء المتشاؤون المتشددون تختلف وجهات نظرهم في مظاهر الفساد ؛ فبعضهم يرى الفساد في الخلق ، وبعضهم يراه في عدم المبادرة إلى الطاعة ، وآخر يراه في سوء التعامل بين الناس . وهكذا يهتم كل واحد منهم بمظهر معين من مظاهر المخالفة فيكثر من القول فيه ؛ فأبوا الأسود الدؤلى في مقطوعته الأولى يرى أن تغير الناس ، وفساد طبيعتهم ، علة جدت في زمانه ، ولم تكن في الجيل السابق له ؛ لأنه كان خيراً صالحاً وقد امتد سوء حظ الشاعر بعمره فجعله يعيش بعد هذا الجيل الصالح ، في خلف يزين بعضهم بعضاً ليدفع معور عن معور ، وهو لذلك يدعو في مقطوعة ثانية إلى اليأس من الناس ، والالتجاء إلى الله في كل الأمور ، خبيده تعالى مقاليد السموات والأرض ، يسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر .

ويجنح التيمي إلى ناحية عقلية في تدينه ؛ فيحاول أن يناقش مسائله مناقشة منطقية ؛ فإن هذا العمر الذي عاش سبعين سنة وقد أكلت السنون حيويته وأفنت شبابه وأوقعته فريسة للأمراض والعلل فلم يجد فيه طب ولم ينفعه علاج ألا يكون الموت هو الطبيب الوحيد لأدوائه وعلله ؟ إنه يسير منذ سبعين سنة نحو غاية معينة ، فإذا لم يكن قد وصل إلى غايته فعلاً ألا يكون قريباً منها بعد سيره هذه المدة الطويلة ؟ وإذا كان لداته جميعاً قد ماتوا فما الذي يمنع من أن يطرقه الموت بين عشية وضحاها ؟

وبينما يجنح التيمي إلى الناحية العقلية يعتمد النابغة الشيباني في تدينه على المعلومات السمعية ؛ فالناس جميعا لابد أن يلقوا ربهم فمنهم شق وسعيد ، وهؤلاء الذين يرتكبون المخالفات سرا ويعتقدون أنهم مستترون ليسوا كذلك ؛ لأنهم يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله ، فما يلفظ أحدهم من قول إلا لديه رقيب عتيد .

أما الفرزدق فتظهر في شعره نعمة الندم ، والعزم على استئناف العمل بعد حياة حافلة بالهجاء والسباب والشتم القذعة بينه وبين زميله الأخطل وجريه . فقد تاب الفرزدق بعد أن لحقه الكبر وعرف ضعف الشيخوخة . حدث فضيل الرقاشي قال « خرجت في ليلة باردة ، فدخلت المسجد فسمعت نشيجا وبكاء كثيراً ، فلم أعلم من صاحب ذلك ، إلى أن أسفر الصبح فإذا الفرزدق فقلت : يا أبا فراس تركت النوار وهي لينة الدثار ، دفعة الشعار ؟ قال . إني والله ذكرت ذنوبي فأقلقتني ففزعنت إلى الله عز وجل ^(١) » وكان الفرزدق يلزم حلقة الحسن البصري ؛ وكان شعره بعد نسكه قسيما لنثر الحسن ، كلاهما يتخذ من التدين موضوعا له ، وكان مجلسهما يمثل امتزاج الدين بالفن ؛ فقدم كان الفرزدق يجيب على أسئلة طالبي الفتيا من الحسن ^(٢) شعراً ، ويسمع الحسن ما كان يقرض من الشعر في موضوعات روحية « أتى الفرزدق الحسن فقال : إني قد هجوت إبليس فاسمع فقال : لا حاجة لنا بما تقول . قال : لتسمعن أولاً خرجن فأقول إن الحسن ينهى عن هجاء إبليس فقال الحسن رضى الله عنه : اسكت فإنك عن لسانه تنطق ^(٣) » وقصيدته في هجاء إبليس إفاقة من غفوة الصبا ، وصحوة على الحقيقة العارية للحياة والناس ، وإثابة إلى الله بعد حياة شوهت من تقائها الذنوب ، وشابت بياضها الآثام قال :

أَلَمْ تَرَنِي عَاهَدْتُ رَبِّي وَأَنْفِي أَبَيْنَ رِتَاجٍ قَائِمٌ وَمَقَامِ

(١) الأغاني ١٩ ص ٤٧ .

(٢) راجع الأغاني ١٩ ص ١٤ .

(٣) طبقات الشعراء ص ١١٨ .

طَلَى قَسَمٍ لَا أَشْتُمُ الدَّهْرَ مُسْلِمًا وَلَا خَارِجًا مِنْ فِي سَوْءِ كَلَامٍ
أَطْعَمْتُكَ يَا إِبْلِيسُ سَبْعِينَ حَبَّةً فَلَمَّا أَنْتَهَى شَيْئِي وَتَمَّ تَمَامِي
فَرَرْتُ إِلَى رَبِّي وَأَيَقَنْتُ أَنَّي مُلَاقٍ لِأَيَّامِ الْمُنُونِ حَامِي^(١)

« وتوفى للفرزدق ابن صغير قبل وفاته بأيام وصلى عليه ، ثم التفت إلى الناس فقال :
وَمَا نَحْنُ إِلَّا مِثْلُهُمْ غَيْرَ أَنَّنَا أَقْمَنَّا قَلِيلًا بَعْدَهُمْ وَتَقَدَّمُوا^(٢) »

وتوفيت امرأته النوار ، فحضر جنازتها وجوه أهل البصرة وفيهم الحسن ،
فلما دفنت قال له الحسن : ما أعددت لهذا اليوم يا أبا فراس ؟ فقال : شهادة أن
لا إله إلا الله منذ سبعين سنة فقال الحسن : هذا العمود فأين الطنب ؟ فأشأ
الفرزدق في الحال :

أَخَافُ وَرَاءَ الْقَبْرِ إِنْ لَمْ يُعَافِنِي أَشَدَّ مِنَ الْقَبْرِ النَّهَابُ وَأَضْيِقَا
إِذَا جَاءَنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَاقِي عَنِيفٌ وَسَوَاقِي يَسُوقُ الْفَرَزْدَقَا
لَقَدْ خَابَ مِنْ أَوْلَادِ آدَمَ مَنْ مَشَى

إِلَى النَّارِ مَغْلُولَ الْقِلَادَةِ أَزْرَقَا
يُقَادُ إِلَى نَارِ الْجَحِيمِ مُسَرَّ بَلَا مَرَايِلَ قَطْرَانٍ لِبَاسًا مُخَرَّقَا^(٣)

والفرزدق في هذه المقطوعة يعتمد على المعلومات السمعية ، ولا يحاول إعمال
الفكر واستنباط العبرة ، أو بناء المقطوعة على العنصر العقلي كما فعل الحجاج
ابن يوسف التيمي في أبياته المارة . والمقطوعة السابقة التي هجا فيها إبليس
لا تختلف كثيراً في هذه الناحية عن مقطوعته الأخيرة . وهكذا تظهر النزعات

(١) ديوان الفرزدق جمع وشرح وتعليق عبد الله اسماعيل الصاوى ط مطبعة الصاوى
بغداد الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٦ م والقصة المذكورة بأكملها في الديوان .

(٢) الأغاني ١٩ ص ٤٥ .

(٣) الكشكول ج ٢ ص ١٥٤ ، الأغاني ١٩ ص ٧٤ ، الكامل ج ١ ص ٧١ .

والديوان ج ٢ ص ٥٧٨

الخاصة للشعراء في هذه المقطوعات ؛ ففتلون المقطوعة بألوان نفس صاحبها ،
وتصطبغ بصبغتها .

ولقد كانت حياة عمر بن عبد العزيز من عوامل نمو « شعر الدين » وسيرورته ؛
فقد كانت مجالسه بالنسبة للشعر كمجالس الحسن البصري بالنسبة للنثر ؛ تقوم على
العضات البليغة ؛ وتقلب أوجه العبرة ، والتفنن في بلوغ الموعظة حيث يريد
الواعظ من قلوب سامعية . وقد أقصى عمر منذ الأيام الأولى من خلافته شعراء
البلاط الأموي الذين كانوا يقرضون الشعر ذا التقاليد الجاهلية والمفهوم
الجاهلي ، وأفسح مجلسه لأولئك المتعبدين والنسائك وأولئك الشعراء الذين
كانوا يتقيدون بالتعاليم والآداب الدينية ، وقيمون فهم الجديد « الشعر الديني »
على أسسها على طريقتهم في فهمها ، « دخل سابق البربري على عمر بن عبد العزيز
فقال له : عظمي ياسابق وأوجز . قال نعم ياأمير المؤمنين وأبلغ إن شاء الله .
قال هات فأنشده :

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرَحَلْ بَرَادٍ مِنَ التَّمَيِّ وَوَأَفَيْتَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَنْ قَدْتَزَوَدَا
نَدِمْتَ عَلَى أَنْ لَا تَكُونَ شَرَكْتُهُ

وَأُرْصَدْتَ قَبْلَ الْمَوْتِ مَا كَانَ أُرْصَدَا
فبكي عمر حتى سقط مغشياً عليه (١) .

وقال ميمون بن مهران : دخلت على عمر بن عبد العزيز يوماً وعنده سابق
البربري الشاعر وهو ينشد شعراً ، فأنتهى في شعره إلى هذه الأبيات :

فَكَمْ مِنْ صَحِيحٍ بَاتَ لِلْمَوْتِ أَمِذَا
أَتَتْهُ الْمَنَآيَا بَغْتَةً بَعْدَ مَا هَجَعَ

فَلَمْ يَسْتَطِعْ إِذْ جَاءَهُ الْمَوْتُ بَغْتَةً فِرَاراً وَلَا مِنْهُ بِقُوَّتِهِ أَمْتَنَعَ
فَأَصْبَحَ تَبْكِيهِ النَّسَاءُ مُقْتَعَا وَلَا يَسْمَعُ الدَّاعِيَ وَإِنْ صَوْتَهُ رَفَعَ

وَقَرُبَ مِنْ لَحْدٍ فَصَارَ مَقِيلَهُ وَفَارَقَ مَا قَدْ كَانَ بِالْأَمْسِ قَدْ جَمَعَ
فَلَا يَسْتَرْكُ الْمَوْتَ الْغَنَى لِمَالِهِ وَلَا مُعْدِمًا فِي الْمَالِ ذَا حَاجَةٍ يَدْعُ

قال : فلم يزل عمر يبكي ويضطرب حتى غشى عليه ، فقمنا فانصرفنا عنه ^(١) .

ويبدو أن عمر كان ذا نفس حساسة ، وشعور مرهف ، يسرع دمه عند الموعظة ، ويقشعر جلده من خشية الله ، وقد كان سريع الاستجابة للموعظة . في هذه المقطوعة كمادته ، وإلا فإنها من الناحية الفنية لا تقوى على إحداث كل هذا التأثير ، فمنها عادي مطروق يجري على ألسنة العوام صباح مساء ، ولا تقوم على فكرة عميقة ، وإنما هي المشاهدة العادية لا أكثر . ونسجها ضعيف يكثر فيها تقديم المفعول على الفعل ، ولتكرر هذه الظاهرة النحوية ذهبت عنها السلسلة التي تعتبر عنصراً ضرورياً من عناصر الجمال في الشعر . وفي المقطوعة أكثر من عيب . وهي لم تذكر هنا لجمالها ، بل لأنها تمثل اللون الشعري الذي كان يدور في مجالس عمر بن عبد العزيز .

وقد حفظت شخصية عمر كثيراً من مقطوعات « شعر الدين » فقد كان كثير التمثيل بهذا الشعر . ولما كان خليفة المسلمين وله هذه المنزلة الدينية الممتازة التي لم تعهد في واحد من خلفاء بني أمية قبله بنقل كل ما كان يتمثل به من شعر ، في حين لم تحظ مقطوعات أخرى تمثل بها غيره ولم يتمثل هو بها بمثل هذه العناية ، ولا سارت تلك السيرة . روى أنه كان يتمثل بهذه الأبيات :

فَمَا تَزَوَّدَ مِمَّا كَانَ يَجْمَعُهُ إِلَّا حَنُوطًا غَدَاةَ الْبَيْنِ مَعَ خِرْقِي
وَعَيْرَ نَفْحَةِ أَغْوَادٍ تُشَبُّ لَهُ وَقَلَّ ذَلِكَ مِنْ زَادٍ لِمُنْطَلِقِي ^(٢)

وذكر الموت يوماً فتمثل :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَوْتَ أَذْرَكَ مَنْ مَضَى

فَلَمْ يَنْجُ مِنْهُ ذُو جَنَاحٍ وَلَا ظُفْرٍ ^(٣)

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(١) الحلية ٥ ص ٣١٨ .

(٣) الحلية ٥ ص ٣١٩ .

وكان كثيراً ما يمثّل بهذه الأبيات :

أَيْقَظَانُ أَنْتَ الْيَوْمَ أَمْ أَنْتَ نَائِمٌ وَكَيْفَ يُطِيقُ النَّوْمَ حَيْرَانُ هَائِمٌ
فَلَوْ كُنْتَ يَقْظَانِ الْغَدَاةَ لَخَرَقْتَ حَجَا جِرَ عَيْنَيْكَ اللَّهُمَّوعُ السَّوَاغِمُ

بَلْ اصْبَحْتَ فِي النَّوْمِ الطَّوِيلِ وَقَدْ دَنْتَ

إِيَّاكَ أَمُورُ مُفْطَعَاتٍ عَظَائِمُ نَهَارُكَ يَا مَغْرُورُ سَهُوٌ وَعَفْلَةٌ
وَأَيْنُكَ نَوْمٌ وَالرَّدَى لَكَ لَا زِمُ يَغْرُوكَ مَا يَبْلَى وَتُشْغَلُ بِالْهَوَى
كَأَنَّ غُرَّ مَالِدَاتٍ فِي النَّوْمِ حَالِمُ وَتُشْغَلُ فِيمَا سَوْفَ تَكْرَهُ غِبَّهُ
كَذَلِكَ فِي الدُّنْيَا تَعِيشُ الْبَهَائِمُ (١)

وكان كثيراً ما يمثّل بأبيات في صفة المتعبد الناسك هي :

يُرَى مُسْتَكِينًا وَهُوَ لِلَّهِ مَا قَتُّ بِهِ عَنْ حَدِيثِ الْقَوْمِ مَا هُوَ شَاغِلُهُ
وَأَزَعَجَهُ عِلْمٌ عَنِ الْجَهْلِ كُلِّهِ وَمَا عَالَمُ شَيْئًا كَنُ هُوَ جَاهِلُهُ
عَبُوسٌ عَنِ الْجُهَالِ حِينَ يَرَاهُمُ فَلَيْسَ لَهُ مِنْهُمْ خَدِينٌ يُهَازِلُهُ
تَذَكَّرَ مَا يَنْقُصُ مِنَ الْعَيْشِ آجِلًا فَأَشْغَلَهُ عَنْ عَاجِلِ الْعَيْشِ آجِلُهُ (٢)

ومما أثبتته حماد من شعره :

إِنَّهُ الْفُؤَادَ عَنِ الصَّبَا وَعَنِ انْقِيَادٍ لِلْهَوَى
فَلْتَعْمُرْ رَبِّكَ إِنْ فِي شَيْبِ التَّفَارِقِ وَالْحَلَى
لَكَ وَاعِظًا لَوْ كُنْتَ تَتَى عِظَ اتِّعَاطِ ذَوِي النُّهَى
حَقِّي مَتَى لَا تَرَعَوِي وَإِلَى مَتَى وَإِلَى مَتَى

(١) الحلية ج ٥ ص ٣٢٠ وصفة الصفوة ج ٢ ص ٧٠ وذكر بعض المقتطوعة في عيون

الأخبار المجلد الثاني ص ٢٠٩ .

(٢) الحلية ج ٥ ص ٣١٨ .

بَلَى الشَّبَابُ وَأَنْتَ إِنْ عُمِرْتَ رَهْنٌ لِلْبَلَى
وَكَفَى بِذَلِكَ زَاجِراً لِلْمَرْءِ عَنْ غَيِّ كَفَى

ومن شعره أيضاً أنشده ابن داود القياسي في كتابه :

وَلَوْلَا التُّهَيُّ ثُمَّ التَّقَى خَشْيَةَ الرَّدَى لَعَاصَيْتُ فِي حُبِّ الصَّبَا كُلَّ زَاجِرٍ
صَبَاً مَا صَبَاً فِيمَا مَضَى ثُمَّ لَا تَرَى لَهُ صَبُورَةً أُخْرَى إِلَّا إِلَى الْغَوَايِرِ (١)

وكان الشعراء الذين درجوا على المنهج التقليدى فى شعرهم والذين يدينون بالتقاليد العامة للشعر الأموى يخلعون هذه التقاليد ، ويحاولون أن يوفقوا بين شعرهم وبين الجو الذى كان الخليفة يعيش فيه ولايستبدل به غيره ، فيجىء شعرهم على وفق تعاليم الدين وآدابه ، ومطابقاً لمفهوم شعر التدين الذى اتضح فى الأذهان فى ذلك العصر .

فقد مدح كثير الخليفة العادل بقصيدة جاء فيها :

وَصَدَقْتَ بِالْفِعْلِ الْمَقَالَ مَعَ الَّذِي أَتَيْتَ فَأَمْسَى رَاضِياً كُلُّ مُسْلِمٍ
وَقَدْ لَبِسْتَ لِبْسَ الْهَالِكِ ثِيَابَهَا تَرَأَى لَكَ الدُّنْيَا بِكَفٍّ وَمِعْصَمٍ
وَتُؤْمِضُ أَحْيَاناً بِعَيْنٍ مَرِيضَةٍ وَتَبْسِمُ عَنْ مِثْلِ الْجَمَانِ الْمُنْظَمِ
فَأَعْرَضْتَ عَنْهَا مُشْمِزاً كَأَنَّهَا سَقَّتْكَ مَدُوفاً مِنْ سِمَامٍ وَعَلَقَمِ
تَرَكْتَ الَّذِي يَفْنَى وَإِنْ كَانَ مُوَفِّقاً وَأَثَرْتَ مَا يَبْقَى بِرَأْيٍ مُصَمِّمِ
وَأَضْرَرْتَ بِالْفَانِي وَشَمَرْتَ لِلَّذِي أَمَامَكَ فِي يَوْمٍ مِنَ الشَّرِّ مُظْلِمِ (٢)

٢ — وأما الحكمة الدينية فتعتمد أساساً على النظرة الثاقبة فى الحياة والناس ، ولكنها نظرة من وجهة نظر الدين . فالإنسان غير مخلد ، وسينقل من دار العمل إلى دار الجزاء ، فقيم التكاثر والتزيد من الآثام والإنسان محاسب على كل

(١) العمدة ج ١ ص ١٧ .

(٢) التطور والتجديد فى الشعر الأموى ص ٤٠ — ٤١ .

ما قدمت يداه؟ وفيهم طول الأمل والغفلة عن الموت والأيام والليالي تأكل الإنسان أكلا؟ يقول أبو الأسود الدؤلي :

أَيُّهَا الْأَمِلُ مَا لَيْسَ لَهُ رَبِّمَا غَرَّ بِفِيهَا أَمَلُهُ
رُبَّ مَنْ بَاتَ يُمْنِي نَفْسُهُ حَالَ مِنْ دُونِ مُنَاهُ أَجَلُهُ
وَأَلْفَتِي الْمُحْتَالَ فِيمَا نَابَهُ رَبِّمَا ضَاغَتْ عَلَيْهِ حِيلُهُ
قُلْ لِمَنْ مَثَلٌ فِي أَشْعَارِهِ يَهْلِكُ الْمَرْءُ وَيَبْقَى مَثَلُهُ
نَافِسِ الْمُحْسَنِ فِي إِحْسَانِهِ فَسَيَكْفِيكَ سَنَاءُ عَمَلِهِ^(١)

وذكرت الدنيا عند الحسن البصري فأشدد :

أَحْلَامُ نَوْمٍ أَوْ كَذَلِ زَائِلٍ إِنَّ اللَّيْلَ بِمِثْلِهَا لَا يُخْدَعُ^(٢)

ودخل أبو الأسود الدؤلي على معاوية فقال له : لقد أصبحت جيلا يا أبا الأسود؛

فلو تعلقت فيما تنفي عنك ! فقال أبو الأسود :

أَفْنَى الشَّبَابِ الَّذِي فَارَقْتُ جِدَّتَهُ كَرُّ الْجُدَيْدَيْنِ مِنْ آتٍ وَمُنْطَلِقِ
لَمْ يَتْرُكْ كَالِي فِي طَوْلِ اخْتِلَافِهِمَا شَيْئًا تُخَافُ عَلَيْهِ لَذَّةُ الْخَلْدِ^(٣)

وفي شبيه هذا المعنى أنشد أروطة بن سبهة عبد الملك بن مروان :

رَأَيْتُ الْمَرْءَ تَأْكُلُهُ اللَّيَالِي كَأَنَّ كُلَّ الْأَرْضِ سَاقِطَةٌ الْخُدَيْدِ
وَمَا تُبْقِي الْمَنِيَّةُ حِينَ تَأْتِي عَلَى نَفْسِ ابْنِ آدَمَ مِنْ مَزِيدِ
وَأَعْلَمُ أَنَّهَا سَتَكُرُّ حَتَّى تُوفِيَ نَذْرَهَا بِأَبِي الْوَلِيدِ^(٤)

ودخل الفرزدق على مريض يعود ، فسمعه يطلب طبيباً فقال :

(١) العقد الفريد ٣ ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٢) الأحياء ٣ ص ١٤٨ .

(٣) الأغاني ١١ ص ١١٣ .

(٤) الوشاح ص ٣٤٢ .

يَا طَابَ الطَّبُّ مِنْ دَارٍ تُخَوِّفُهُ إِنَّ الطَّبِيبَ الَّذِي أَبْلَاكَ مَالِدَاءُ
هُوَ الطَّبِيبُ الَّذِي يُرْجَى لِعَافِيَةٍ لَأَمِنْ يَدُوفٍ لَكَ التَّزْيَاقُ بِالمَاءِ^(١)

ومن حكمة ابن حطان في الدنيا وإقبال الناس عليها مع علمهم أنها سريعة الزوال قوله :

أَرَى أَشْقِيَاءَ النَّاسِ لَا يَسْأَمُونَهَا عَلَى أَنَّهُمْ فِيهَا عُرَاءٌ وَجُوعٌ
أَرَاهَا وَإِنْ كَانَتْ قَلِيلًا كَأَنَّهَا سَحَابَةٌ صَيْفٍ عَنْ قَلِيلٍ تَقْشَعُ^(٢)

وقد تتناول هذه الحكمة معاني روحية ، كالتوكل على الله ، وأثره في قناعة الإنسان بما قسم له ، وعدم تهافته على الناس في حوائجه التي لا تنتهي . قال الحسن :

اغْنِ عَنِ الْمَخْلُوقِ بِالْخَلْقِ تَغْنِ عَنِ الْكَاذِبِ بِالصَّادِقِ
وَاسْتَرْزِقِ الرَّحْمَنَ مِنْ فَضْلِهِ فَلَيْسَ غَيْرُ اللَّهِ مِنْ رَازِقٍ^(٣)

وقال أبو محمد الزبيدي : دخلت على الرشيد ، فوجدته ينظر في ورقة مكتوب فيها بالذهب ، فلما رآني تبسم ، فقلت : فائدة أصلح الله أمير المؤمنين ؟ قال : نعم . وجدت هذين البيتين في بعض خزائن بني أمية فاستحسنتهما ، رقد أضفت إليهما ثالثاً . وأنشدني :

إِذَا سَدَّ بَابُ عَنكَ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ فَدَعَهُ لِأُخْرَى يَنْفَتِحَ لَكَ بِأَبْهَا
فَإِنَّ قِرَابَ الْبَطْنِ يَكْفِيكَ مِلْؤُهُ وَيَكْفِيكَ سَوَاتِ الْأُمُورِ اجْتِنَابُهَا
وَلَا تَكُ مَبْدَأًا لِمَرْضِكَ وَاجْتَنِبْ رُكُوبَ الْمَعَاصِي يَجْتَنِبُكَ عِقَابُهَا^(٤)

وقد تقوم الحكمة الدينية هذه على علاج المسائل الخلقية ، فقد روى أن الشعبي كان أولع الناس بهذا البيت :

(١) محاضرات الأدباء > ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٢) الحلية > ٦ ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

(٣) الكشكول > ٢ ص ١٠١ .

(٤) الأحياء > ٣ ص ١٦٦ .

لَيْسَتْ الْأَحْلَامُ فِي حِينِ الرِّضَا إِنَّمَا الْأَحْلَامُ فِي وَقْتِ الْغَضَبِ^(١)

وأراد الفرزدق أن يغوص على الأساس النفسي للأخلاق ، فجعل للإنسان نفسين : إحداهما خيرة ، والأخرى شريرة . وجعل الخيرة مصدر كل خلق حسن ، والشريرة أساس سوء الخلق إذا ما أطاعها صاحبها :

لِكُلِّ امْرِئٍ نَفْسَانِ نَفْسٌ كَرِيَّةٌ وَأُخْرَى يُعَاصِيهَا الْفَقَى وَيُطِيعُهَا
وَنَفْسُكَ مِنْ نَفْسَيْكَ تَشْفَعُ لِلنَّدَى إِذْ قَلَّ مِنْ أَحْرَارِهِنَّ شَفِيعُهَا^(٢)

ولعل الفرزدق أتى بهذا المعنى من بعض الآثار الدينية ، فقد روى أن ابن عباس قال :

« في الإنسان نفس وروح ، بينهما شعاع كشعاع الشمس^(٣) » .

واستأذن عبيد الله بن عبد الله على عمر بن عبد العزيز ، فردّه الحاجب وقال له : عنده عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان وهو مختل به ، فانصرف غضبان ، فصنع لعمري ذلك أبياتاً منها :

وَإِنِّي أَمْرٌ مَنْ يُصِفَنِي الْوَدَّ يُلْفِنِي وَإِنْ تَرَحَّتْ دَارِي بِهِ دَائِمَ الْوَصْلِ
عَزِيزٌ إِخَائِي لَا يَنَالُ مَوَدَّتِي مِنَ النَّاسِ إِلَّا مُسْلِمٌ كَامِلُ الْعَقْلِ
وَلَوْلَا اتِّقَائِي اللَّهَ قُلْتُ قَصِيدَةً تَسِيرُ بِهَا الرُّكْبَانُ أَبْرُدُهَا يَغْلِي

* * *

كَفَانِي بِسِيرٍ إِذْ أَرَاكَ بِحَاجَتِي كَلِيلَ اللِّسَانِ مَا تَمَرُّ وَمَا تُحْلِي
تَلَاوُدُ بِالْأَبْوَابِ مِنِّي مَخَافَةَ الْـ سَلَامَةِ وَالْأَخْلَافِ مُثَرٍّ مِنَ الْبُخْلِ

(١) الحلية ج ٤ ص ٣٢٧ .

(٢) ديوان الفرزدق شرح وتعليق وطبع عبد الله اسماعيل الصاوي — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٦ م ٣ ص ٥١٤ .

(٣) ذكر الحديث في تفسير النسفي عند قوله تعالى « الله يتوفى الأنفس حين موتها » ولعل ابن عباس والفرزدق كليهما متأثر في ذلك بأراء فارسية .

أَبْنِي لِي فَكُنْ مِثْلِي أَوْ أَبْتَغِ صَاحِبًا كَمِثْلِكَ إِنِّي تَابِعُ صَاحِبًا مِثْلِي
وَمَا يَلْبَثُ الْفِتْيَانُ أَنْ يَتَفَرَّقُوا

إِذَا لَمْ يُؤَلَّفْ رُوحُ شَكْلٍ إِلَى شَكْلٍ (١)

ويبدو أن عبید الله هذا كان على شيء من التزمّت في الناحية الخلقية ،
والمبالغة في التمسك بدقائقها ، وعدم التسامح في مخالفتها ، ولو لضرورة أو سهو ؛
ومن هنا كثرة قوله في هذه الناحية . فقد كان له صديقان ، هما عراك بن مالك ،
وأبو بكر بن حزم ، وكانوا يتجالسون زمانا بالمدينة ، ثم ولى ابن حزم إمرتها ،
وولى عراك القضاء ، فبلغ عبید الله أنهما يمران عليه فلا يسلمان وكان ضريراً فقال :
أَلَا أَبْلَغَا عَنِّي عِرَاكَ بْنَ مَالِكٍ وَلَا تَدَعَا أَنْ تَنْشِيَا بِأَبِي بَكْرٍ

* * *

فَمَسَا تُرَابَ الْأَرْضِ مِنْهَا خُلِقْتُمَا وَمِنْهَا الْأَمْعَادُ وَالْمَصِيرُ إِلَى الْخَشِيرِ
وَلَا تَأْنِفَا أَنْ تَسْأَلَا وَتُسْأَلَا فَمَا حُسْبِيَ الْإِنْسَانُ شَرًّا مِنْ الْكَبِيرِ
فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَتْلَى عَدُوًّا وَطَاعِنًا لَأَلْفَيْتُهُ أَوْ قَالَ عِنْدِي فِي السِّرِّ
خَيْرٌ إِنَّا أَمْرٌ وَلَمْ أَنَّهُ عَنْكُمَا

ضَحِكْتُ لَهُ حَتَّى يَلِجَ وَيَسْتَشْرِى (٢)

والقصيدتان — قصيدته في عمر وهذه — متفقتان في الروح والفكرة .
ولعل تشابه الحادئين فيهما هو سر الاتفاق في الفكرة ؛ فكلتاها تدور حول رعاية
الصدقة ، وعدم التنسك لها إذا تغيرت بالإنسان حاله إلى خير مما كان فيه . وقد
أكسبتهما سورة الغضب مسحة من القوة والتدفق ؛ خاصة والصدق في العاطفة
لا ينقص رجلا كعبید الله بن عبد الله في ورعه وتقواه .

ولقد شارك الرجز الذي ازدهر في العصر الأموي « شعر الدين » في موضوعاته

(١) الأغاني ٨ ص ٩٠ — ٩١ .

(٢) الأغاني ٨ ص ٩١ .

«وخصائصه في كثير من الأحيان ؛ فقد اشتمل على الحكمة الدينية التي تقوم على النظر الديني في الحياة والموت وأحوال الناس ؛ قال الراجز :

هَمَّنْ عَاشَ دَهْرًا فَسَيَأْتِيهِ الْأَجَلُ وَالْمَرْءُ تَوَاقٍ إِلَى مَا لَمْ يَنْلِ
الْمَوْتُ يَنْلُوهُ وَيُلْهِمُهُ الْأَجَلُ^(١)

ويقول أبو النجم العجلى :

فَلَوْ تَرَى الثُّيُوسَ مُضْجَعَاتٍ عَرَفْتَ أَنَّ لَسَنَ بِسَائِمَاتٍ
أَقُولُ إِذْ جِئْنِي مُذْجَعَاتٍ أَلَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلُ رَاتِعَاتٍ
مَا أَقْرَبَ الْمَوْتَ مِنَ الْحَيَاةِ^(٢)

« ولعل من الطريف أن تعرف أن بعض الرجاز رأى أن يستهل بعض ما ينشئ
من أراجيز بالحمد والثناء على الله ، بدلا من الوقوف القديم بالأطلال والبكاء على
الدبار ؛ فأبو النجم العجلى يبتدئ أشهر أراجيزه بقوله :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوُحُوبِ الْمُجْزِلِ

في حين يبتدئ العجاج أهم أراجيزه بقوله :

قَدْ جَبَرَ الدِّينَ الْأَلَهُ فَجَبِرَ

وفي ديوانه أرجوزة يفتتحها بقوله :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اسْتَقَلَّتْ بِإِذْنِهِ السَّمَاءُ وَاطْمَأَنَّتِ

ويستمر فيتحدث عن خلق السموات والأرض ، وما يكون من البعث
والنشور ، ويتحول إلى ما يشبه الواعظ^(٣) . وهذه مشاركة من الرجز للشعر الديني
في الشكل زيادة على المشاركة في الموضوع ؛ فإن « شعر الدين » هذا كان كثيراً

(١) البيان والتبيين - ٣ ص ١٧٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ .

(٣) التطور والتجديد في الشعر الأموي ص ٤٥ .

ما يبدو في هذا الثوب ذي الألوان الدينية الصارخة ؛ فقد كتب عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة إلى عمر بن العزيز فقال :

بِاسْمِ الَّذِي أَنْزَلَتْ مِنْ عِنْدِهِ السُّورُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَمَّا بَعْدُ يَا عُمَرُ
إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ مَا تَأْتِي وَمَا تَذَرُ فَكُنْ عَلَى حَذَرٍ قَدْ يَنْفَعُ الْحَذَرَ
وَاصْبِرْ عَلَى الْقَدَرِ الْمُحْتَمومِ وَارْضَ بِهِ

وَإِنْ أَتَاكَ بِمَا لَا تَشْتَهِي الْقَدَرُ
فَمَا صَفَا لِامْرِئٍ عَيْشٌ يُسَرُّ بِهِ إِلَّا سَيَتَّبِعُ يَوْمًا صَفْوَهُ الْكَدَرُ^(١)

وقد ظهر في « شعر التدين » لهذا العهد أدعية وابتهالات ، من مثل قوله
ذى الرمة :

يَا رَبِّ قَدْ أَشْرَفَتْ نَفْسِي وَقَدْ عَلِمْتَ عِلْمًا يَقِينًا لَقَدْ أَحْصَيْتَ آثَارِي
يَا مُخْرِجَ الرُّوحِ مِنْ جِسْمِي إِذَا أُحْضِرْتُ
وَفَارِجَ الْكَرْبِ زَحْزَحْنِي عَنِ النَّارِ^(٢)

وقد تناول الرجز العظات الدينية كما تناول الحكمة الدينية ، ومن أقواله
العجاج في ذلك قوله يذكر العمل الصالح وجزاءه عند الله :

يَعْلَمُ وَالْعَالِمُ لَا كَلْأَجْهَلٍ أَنْ حِسَابَ الْعَمَلِ الْمُحْصَلِ
وَالْأُولَى (كَذَا) مِنْ غِبِّ الْأُمُورِ الْأُولِ عِنْدَ الْأَلِهِ يَوْمَ جَمْعِ الْمَمَلِ
بِمَجْمَعِ الْحِسَابِ وَالْمَزِيلِ وَأَنَّ خَيْرَ الْخَوَلِ الْمُخَوَلِ
فَلِذُ الْمَطَاءِ فِي الْحُقُوقِ الْتَزَلِ^(٣)

(١) الحلية ج ٢ ص ١٨٨ ١٨٩ .

(٢) التطور والتجديد في الشعر الأموي ص ٤٥ .

(٣) شعراء النصرانية بعد الإسلام القسم الثاني ص ١٣٦ ، أراجيز العرب ص ١٦ بغير
الشطر الثالث ، والكامة الأولى منه غير ظاهرة .

كما تناول الأخلاق كما في قول العجاج أيضاً :

لَا أَشْتُمُ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ الْمُسْلِمَا وَلَا أَرَى شَتْمَ الْبَرِيِّ مَغْنَمًا
وَلَا ابْنَ عَمِّي أَنْ أَرَاهُ مُفْجَعًا وَجَارَهُ الْيَبْتُ أَرَاهَا مُحْرَمًا
كَمَا قَضَاهَا اللَّهُ إِلَّا أَنَّنَا مَكَارِمُ السَّعْيِ لِمَنْ تَكْرَمًا
مَخَافَةَ اللَّهِ وَعِلْمًا أَنَّمَا يَجْزِي الْمُجَازِي هَامِلًا مَا قَدَّمَ (١)

وهكذا شارك الرجز « شعر التدين » في موضوعاته ، وهي الوعظ ، والحكمة الدينية ، والأخلاق . كما شاركه الاكتساء بحلل الدين والظهور بمظهره . ولكن ماهي خصائص هذا الفن الجديد الذي تكلمت عن موضوعاته في هذا الفصل ؟ وماهي مقوماته التي تجعل منه فنا مستقلا عن الشعر الأموي بصفة عامة . استقلالا موضوعياً ؟ .

يمكن تلخيص هذه الخصائص في النقاط الآتية : —

١ — تمثيلة للحياة الروحية التي سادت في القرن الأول الهجري وبخاصة في نصفه الثاني ، تلك الحياة التي كان لها طابعها الخاص الذي يميزها عن الحياة العامة إذ ذاك ، والتي كان من أهم صفاتها « السلبية » وعدم المشاركة في الشؤون العامة .

٢ — غلبة العنصر العاطفي في هذا الفن على العنصر العقلي .

٣ — انحصار أغراضه في دائرة يرضى عنها الدين ؛ كالوعظ ، والحكمة ، والأخلاق .

٤ — غلبة صفة « التعويض » على هذا الفن ؛ فإنه يعتبر دائماً أدب أولئك الذين يؤملون في الآخرة مافاتهم في الدنيا .

٥ — انعدام الغرض السياسي والنزعة الحزبية ؛ فإن الشعر الشيعي وشعر الخوارج لا يدخلان ضمن مفهوم هذا الفن .

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام — القسم الثاني ص ١٣٦ — ١٣٧ .

قد يقال : إن الأغراض التي قام على تناولها والتعبير عنها « شعر التدين » في القرن الأول تناولها الشعر الجاهلي جميعاً ؛ فعلى أى أساس يقوم الحكم بأن « شعر التدين » فن جديد ؟ ويقال في ذلك إن بين الشعرين مخالفة ظاهرة من عدة وجوه ؛ من حيث الموضوع ، ومن حيث الزاوية التي يتناول منها الشاعر موضوعه ، ومن حيث وحدة هذه الزاوية في شعر التدين وتعددتها في الشعر الجاهلي ، ومن حيث اليقين الظاهر في شعر التدين والحيرة المطبقة في الشعر الجاهلي . ولهذا كله كان « شعر التدين » فناً جديداً ظهر في أحضان الحياة الإسلامية ، على الرغم من قيام الشعر الجاهلي على ما يقرب من الموضوعات التي قام عليها هذا الفن .

تعقيب

يمكن تلخيص النقط التي تناولها هذا الفصل فيما يأتى :

١ — انقسمت حياة الشعر فى القرن الأول إلى فترتين :

الفترة الأولى منذ ظهور الإسلام إلى أوائل عصر الأمويين تقريباً .

والفترة الثانية تنتهى بانتهاء القرن الأول أو بعده بقليل .

وقد كانت الفترة الأولى فترة ركود بالنسبة للشعر ؛ لأن الإسلام حاول أن يغير من مفهومه الذى كان له فى الجاهلية ، ولأن خطأ تسرب إلى أذهان العامة من فهم بعض النصوص التى تناولت الشعر فهما خطأً . وعلى كل فقد سار الشعر فى هذه الفترة على ضعفه بمفهوم إسلامى جديد .

أما الفترة الثانية فقد كانت فترة نهضة وبقظة بالنسبة للشعر . ولكن هذه النهضة قامت على أساس المفهوم الجاهلى للشعر ، وهو مفهوم تأباه الحياة الإسلامية . ومن هنا كان لابد لهذه الحياة التى أخذت فى التميز عن الحياة العامة من شعر يقوم على التعبير عنها ؛ فنشأ « شعر الدين » تلبية لهذه الضرورة .

٢ — قام شعر الدين على الوعظ ، والتذكير بالحياة الآخرة ووصفها ، وعلى الحكمة الدينية ، وعلى الأخلاق . وكان يسير فى ذلك جنباً إلى جنب مع فن نثرى يشابهه هو النثر الدينى . وكان عمر بن عبد العزيز للشعر الدينى بمنزلة الحسن البصرى للنثر الدينى .

٣ — شارك الوجدان الذى نشط فى هذا العصر شعر الدين فى موضوعاته عند بعض الرجاز .

٤ — يعتبر « شعر الدين » فناً جديداً نشأ فى أحضان الحياة الإسلامية ، وعلى الرغم من وجود أوجه شبه بينه وبين الشعر الجاهلى الذى عالج نفس الموضوع إلا أن أوجه الخلاف والخصائص المميزة لشعر الدين تجعل منه فناً جديداً

كل الجدة . ولعل أبرز نتيجة يمكن استخلاصها من هذا الفصل هي :
إنه لأول مرة في تاريخ الشعر العربي يقوم على التعبير عن الحياة الروحية فن
شعري مستقل عن الفنون الشعرية الأخرى له خصائصه وله مميزاته ، وقد كان
ذلك بظهور « شعر الدين » في النصف الثاني من القرن الهجري الأول .

أما الشعر الجاهلي الذي قام على علاج نفس الموضوع فقد كان جزءاً من الشعر
العام ، ولم يكن له من المقومات والخصائص ما يجعل منه فناً مستقلاً . وأما
الشعر الإسلامي الذي ساد الفترة الأولى من القرن الأول فقد كان هو كل الشعر
العربي في ذلك الحين ؛ لأن الحياة الإسلامية عمت كل شيء من شئون المسلمين .
وفي النصف الثاني من القرن الأول تميزت الحياة الدينية عن الحياة العامة ؛ فتميز
تبعاً لها فن جديد قام على التعبير عنها هو « شعر الدين » .

الفصل الثالث

الشعر الزهدى فى القرن الثانى الهجرى

١ — تطور « شعر التدين » فى القرون الثانى

بدأ القرن الثانى و« شعر التدين » فن له مفهومه وخصائصه ومقوماته ، وله ميدانه الذى يقوم على التعبير عنه . وذلك الميدان هو الحياة الروحية التى تميزت عن الحياة العامة فى المجتمع الإسلامى فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول ، وأطلق على أولئك الذين يحيونها منذ هذا التاريخ أسماء خاصة تميزهم عن غيرهم ، وأخذت هذه الحياة تتطور فيما بمرور تطوراً يقوم على الاستقلال والانعزال بمرور السنين .

وحتى مبدأ القرن الثانى لم يكن لشعر التدين شعراء مختصون منقطعون للقول فيه ، بل كان يعالجه هؤلاء الشعراء الذين عمرت بهم الحياة والمجتمع فى عصر بنى أمية . وكانوا يقولون فى كثير من الموضوعات ، ويعرجون على هذا الفن الشعرى كلما طاف بهم طائف من الروحانية . وبقدر حظ الواحد منهم من هذه الطوائف الروحانية كان أقباله على القول فى هذا الفن .

ولكن الحياة الروحية لم تظل على ما كانت عليه فى القرن الأول ؛ بل أخذت تتطور بمرور سنوات القرن الثانى ، وتتقبل بعض الأفكار الطارئة عليها من خارج أكثر مما تقبلت فى القرن الأول . ولم تمض سنوات فى القرن الثانى حتى أخذت الحياة الروحية فى الاستقرار والتعمق فظهر الكلام فى بعض المعانى الروحية ، وأخذ شكله التنفيذى العمل بشكل أقوى وأعنف مما تفترضه تعاليم الدين ، وأخذت آثار الأفكار الأجنبية فى الظهور ، مما أعطى الحياة الروحية استقلالاً عن الحياة العامة أكثر مما كان لها .

وكان طبيعياً أن يتطور « شعر الدين » بتطور الحياة الروحية التي ارتبط مصيره بها ، وقام على التعبير عنها منذ القرن الأول . وقد كان هذا الفن صادق التعبير عن هذه الحياة ؛ فنشط بنشاطها ، وأخذ في التردد على أسنة المتعبدين في المناسبات المختلفة ؛ وما أكثر المناسبة في حياة أولئك الذين انقطعوا للعبادة ، وانصرفوا عن متع الحياة ومخالطة الناس .

« مر مالك بن دينار على رجل يفرس فسيلاً ؛ فغبر عنه يسيراً ، ثم مر بالفسيل وقد أطعم ، فسأل عن الذي غرسه فقالوا مات ، ثم أنشأ يقول :

مُؤَمِّلٌ دُنْيَاً لَتَبْقَى لَهُ فَمَاتَ الْمُؤَمِّلُ قَبْلَ الْأَمَلِ
يُرَبِّي فَسِيلًا وَيُعْنَى بِهِ فَعَاشَ الْفَسِيلُ وَمَاتَ الرَّجُلُ^(١)

ودخل إبراهيم بن أدهم على أبي جعفر المنصور ، فقال له : كيف شأنكم يا أبا إسحاق فقال :

نُرَقِّعُ دُنْيَانَا بِتَمْزِيقِ دِينِنَا فَلَا دِينَدَ يَبْقَى وَلَا مَا نُرَقِّعُ^(٢)

وسئل سفيان الثوري مرة عن التقوى فأشدد :

إِنِّي وَجَدْتُ فَلَا تَظُنُّوا غَيْرَهُ هَذَا التَّوَرُّعُ عِنْدَ ذَلِكَ الدَّرْهِمِ
فَإِذَا قَدَرْتَ عَلَيْهِ ثُمَّ تَرَكَتَهُ فَأَعْلَمَ بَأَنَّهُ هُنَاكَ تَقْوَى الْمُسْلِمِ^(٣)

وأشدد يونس بن ميسرة هذا البيت عند موته :

ذَهَبَ الرَّجَالُ الصَّاحُونَ وَأُخِّرَتْ نُنُّنُ الرَّجَالِ لِذَا الزَّمَانِ الْمُتَنِّينِ^(٤)
وحدث جعفر قال « كنا نخرج مع مالك^(٥) بن دينار من الحطمة فنجمع الموتى

(١) الحلية ج ٢ ص ٣٨٤ . (٢) الحلية ج ٨ ص ١٠

(٣) معجم الأدباء ج ١ ص ١٠٢ — ١٠٣ (٤) الحلية ج ٥ ص ١٥٢ .

(٥) مالك بن دينار يكنى أبا يحيى مولى لامرأة من بني سامة بن لؤى ، كان يكتب المصاحف بالبصرة ، وهو من زهاد التابعين ، أسند عن أنس بن مالك ، وعن جماعة من كبار التابعين بالحسن وابن سيرين والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله ، وتوفي قبل طاعون سنة ١٣١ هـ قبل سنة ١٢٧ هـ . (صفة الصفوة ج ٣ ص ١٩٧ ، الطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٣٢) .

ونجهزهم ، ثم يخرج على حمار قصير لاطيء لجامه من ليف ، وعليه عباءة مرتدياً بها .
قال : فيعظنا في الطريق ، حتى إذا أشرف على القبور وأحس بنا أقبل بصوت له
عزون يقول :

أَلَا حَيَّ الْقُبُورَ وَمِنْ بَيْنِهِ وَجُوهٌ فِي الثَّرَابِ أُحِبُّهُ
فَلَوْ أَنَّ الْقُبُورَ أَجَبْنَ حَيًّا إِذَا لَأَجَبَنِي إِذْ زُرْتُهُ
وَلَكِنَّ الْقُبُورَ صَمَتْنَ عَنِّي فَأَبْتُ بِحِمْرَةٍ مِنْ عِنْدِ هِنَةٍ (١)

وكان مالك يقول :

أَتَيْتُ الْقُبُورَ فَنَادَيْتُهَا فَأَيْنَ الْمُعْظَمُ وَالْمُحْتَقَرُ
وَأَيْنَ الْمَذِلُّ بِسُلْطَانِهِ وَأَيْنَ الْعَزِيزُ إِذَا مَا قَدَرُ
وَأَيْنَ الْمَلِيءُ إِذَا مَا دَعَا وَأَيْنَ الْعَزِيزُ إِذَا مَا افْتَخَرَ (٢)

وقال : أتيت على قبر فإذا عليه مكتوب :

يَا أَيُّهَا الرَّكْبُ سِيرُوا إِنَّ غَايَتَكُمْ أَنْ تَصْبِحُوا ذَاتَ يَوْمٍ لَا تَسِيرُونَا
حُشُوا الْمَطَايَا وَأَرْخُوا مِنْ أَرْمَتِهَا قَبْلَ الْمَمَاتِ وَقَضُوا مَا تَقْضُونَا
كُنَّا أَنْاسًا كَمَا كُنْتُمْ فَفَعَّرْنَا دَهْرٌ فَسَوْفَ كَمَا كُنَّا تَكُونُونَا (٣)

وحدث سعد بن زينور قال : « كنا على باب الفضيل (٤) بن عياض ، فاستأذنا عليه .

فلم يؤذن لنا ؛ فقيل لنا : إنه لا يخرج إليكم أو يسمع القرآن . قال وكان معنا رجل .

(١) الحلية > ٢ ص ٣٧٣ ، عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٠٤ .

(٢) محاضرات الأبرار > ١ ص ١٧٦ .

(٣) الحلية > ٢ ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

(٤) الفضيل بن عياض التيمي يكنى أبا على خراساني من ناحية مرو ، وقيل إنه ولد .

بسمرقند ، ونشأ بأبيورد وقدم الكوفة وهو كبير فسمع بها الحديث ، ثم تعبد وانتقل إلى مكة .
فأتى بها في المحرم سنة ١٨٧ هـ .

(صفحة الصفوة > ٢ ص ١٣٤ والرسالة للشجري ص ٩ وطبقات الشعرائي > ١ ص ٥٨) .

مؤذن وكان صيتاً ، فقلنا له : اقرأ ؛ فقرأ (ألهاكم الشكائر) ورفع بها صوته ،
فأشرف علينا الفضيل وقد بكى حتى بل لحيته بالدموع ومعه خرقة ينشف بها
الدموع من عينيه ؛ وأنشأ يقول :

بَلَغْتُ الثَّمَانِينَ أَوْ جُزْئَهَا فَمَاذَا أُوْمَلُّ أَوْ أُنْتَظَرُ
أَتَى لِي ثَمَانُونَ مِنْ مَوْلَدِي وَبَعْدَ الثَّمَانِينَ مَا يُنْتَظَرُ
عَلَّتَنِي السُّنُونُ فَأَبْلَيْتَنِي

قال : ثم خففته العبرة ، وكان معنا على بن خشرم فأتته لنا ، فقال :

عَلَّتَنِي السُّنُونُ فَأَبْلَيْتَنِي فَرَقَّتْ عِظَامِي وَكَلَّ الْبَصَرُ (١)

وكان داود الطائي ينشد أبيات غبيد الله بن عبد الله التي أولها :

أَلَا أَيْلَعًا عَنِّي عِرَاكَ بَنَ مَالِكٍ وَلَا تَدْعَا أَنْ تُثْنِيَا بِأَبِي بَكْرٍ
فَلَا تَدْعَا أَنْ نَسْأَلَا وَتُسَلَّمَا

فَمَا حُشِيَ الْأُنْسَانُ شَرًّا مِنْ الْكِبَرِ (٢)

وكان أبو عبد الحميد المكفوف يتمثل في قصصه بقوله :

يَا رَاقِدَ اللَّيْلِ مَمْرُوراً بِأَوَّلِهِ إِنَّ الْحَوَادِثَ قَدْ يَطْرُقُنَ أَسْحَارَا

ونظر بكر بن عبد الله المزني إلى مورق العجلى فقال :

عِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ الْمَرِي وَتَنْجَلِي عَنْهُمْ غَيَابَاتُ الْكَرَى

ولم تلبث معالم الزهد الذي أخذ في الانتشار بين المتعبدين منذ أوائل القرن
الثاني أن ظهرت في ما كان يتمثل به من ذلك الشعر ، وأخذ هو يستجيب لهذه
الأفكار الجديدة التي طرأت على الحياة الروحية في الإسلام ، ويعبر عنها تعبيراً

(١) صفة الصفوة - ٢ ص ١٢٥ .

(٢) الحلية - ٧ ص ٣٦١ .

(٣) الحيوان - ٦ ص ٥٠٨ .

صَادَقًا ؛ فَأَخَذَ مَفْهُومَ هَذَا الشَّعْرِ فِي التَّحَوُّرِ وَالتَّغْيِيرِ تَبَعًا لِاخْتِلَافِ الْمَوْضُوعِ وَهُوَ الْحَيَاةُ الرُّوحِيَّةُ الَّتِي أَخَذَتْ فِي التَّطَوُّرِ وَالتَّغْيِيرِ عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ ؛ فَظَهَرَ فِي شَعْرِ هَذَا الْقَرْنِ الدَّعْوَةُ إِلَى تَرْكِ الدُّنْيَا ، وَذِمَّ الْإِقْبَالُ عَلَيْهَا ، وَالْإِكْتِفَاءُ مِنْهَا بِمَا يَقِيمُ الرَّمَقَ ، وَالْإِقْبَالُ بِكُنْهِهِ الْأَهْمَةُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَالْإِنْقِطَاعُ إِلَيْهِ ، وَالْقَنَاعَةُ بِهِ ، وَالثِّقَةُ بِمَا عِنْدَهُ ، وَالْمُجَاهَدَةُ فِي سَبِيلِ مَرْضَاتِهِ ، وَظَهَرَ كَذَلِكَ تَحْبِيدُ التَّبَتُّلِ ، وَعَدَمُ الْإِنْشَغَالِ بِالنَّسْلِ عَنِ الْعِبَادَةِ ، وَالتَّرَامُ أُلُوانَ مِنَ الْعِبَادَةِ لَا يَفْرُضُهَا الدِّينُ .

وَبِالْجُمْلَةِ كَانَ الشَّعْرُ يَسْتَجِيبُ لِكُلِّ هَذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي طَرَأَتْ عَلَى الْحَيَاةِ الرُّوحِيَّةِ ؛ فَحَوَّلَهَا مِنْ مَجْرَدِ إِقْبَالٍ عَلَى الْعِبَادَةِ ، وَانْصِرَافٍ عَنْ مَشَاكِلِ الْمَجْتَمَعِ الَّتِي لَمْ يَتَبَيَّنْ فِيهَا وَجْهُ الْحَقِّ — وَهَذَا مَا كَانَ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ — إِلَى مِبَالِغَةٍ فِي الْعِبَادَةِ ، وَانْصِرَافٍ عَنِ الدُّنْيَا ، بِنَاءً عَلَى فِكْرَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى تَعَالِيمِ الدِّينِ وَإِنْ كَانَتْ تَتَّخِذُ لِنَفْسِهَا مِنْهُ أُسَاسًا ، وَهَذَا مَا حَدَثَ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي ، وَأُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمُ الزُّهْدِ « Ascetisim » وَمِنَ الطَّبِيعِيِّ إِذْنُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَى شَعْرِ التَّدِينِ فِي صُورَتِهِ الْجَدِيدَةِ الَّتِي اكْتَسَبَهَا مِنَ التَّعْبِيرِ عَنْ حَيَاةِ الزُّهْدِ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي « شَعْرُ الزُّهْدِ » أَوْ « الشَّعْرُ الزُّهْدِيُّ » ؛ وَهُوَ طَوْرٌ جَدِيدٌ مِنْ أَطْوَارِ « شَعْرِ التَّدِينِ » يَخْتَلِفُ عَنْ طَوْرِهِ الْأَوَّلِ فِي شِدَّةِ تَوَغُّلِهِ فِي الرُّوحَانِيَّةِ ، وَاشْتِمَالِهِ عَلَى الْقَوْمَاتِ الْجَدِيدَةِ لِلْحَيَاةِ الرُّوحِيَّةِ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي (١) .

كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ كَثِيرًا مَا يَتَمَثَّلُ بِهَذَا الْبَيْتِ :

إِذَا كُنْتُ فِي دَارِ الْهَوَانِ فَإِنَّمَا يُنَجِّيكَ مِنْ دَارِ الْهَوَانِ اجْتِنَابُهَا (٢)

وَهُوَ دَعْوَةٌ إِلَى نَفْضِ الْيَدِ مِنَ الدُّنْيَا بِشَرِّهَا وَخَيْرِهَا . وَكَانَ سَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ يَتَمَثَّلُ :

بَاعُوا جَدِيدًا جَمِيلًا بَاقِيًا أَبَدًا بِدَارِسِ خَلْقِي يَا بَيْتَسَ مَا اتَّجَرُّوا (٣)

وَلَعَلَّهُ مَاخُذٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : « أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا

(١) رَاجِعْ ص ٤٢ وَمَا بَعْدَهَا مِنَ التَّمْهِيدِ لِهَذَا الْبَحْثِ .

(٢) الْحَايَةُ ٨٥ ص ٢٣٥ .

(٣) الْحَايَةُ ٧ ص ٥ .

يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون^(١) » . وكان إبراهيم بن أدهم^(٢) يتمثل كثيراً بهذا البيت :

« لِلْقَمَّةِ بِجَرِيشِ الْمِلْحِ آكُلُهَا اللَّهُ مِنْ تَمَرَةٍ تُحْشَى بِزُبُورِ

قال : ومعنى حشوها بزبور أن يكون في باطنها عاة كأن يعطاها لأجل دينه وصلاحه ، ولولا ذلك ما أعطاها له . فمن أدب هذه أن ترد على صاحبها ، ولا تقبل إلا ممن يعلم أنه يحبه على أى حال كان ؛ فهذه هى التى ليس فيها زبور^(٣) » .
وكان إذا عمل ارتجز وقال :

اتَّخَذَ اللَّهُ صَاحِبًا وَدَعَى النَّاسَ جَانِبًا^(٤)

ومن الدعوة إلى التوكل قول سفيان الثوري^(٥) :

إِنْ كُنْتَ تَرْجُو اللَّهَ فَاقْنَعْ بِهِ فَعِنْدَهُ الْفَضْلُ الْكَثِيرُ الْبَشِيرُ
مَنْ ذَا الَّذِي تَلْزِمُهُ قَافَةٌ وَذُخْرُهُ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ^(٦)

ومن دعوته إلى التبتل قوله :

يَا حَبَّذَا الْعُزْبَةَ وَالْمِفْتَاحُ وَمَسْكَنٍ تَخْرِقُهُ الرِّيحُ
لَا صَنْبٍ فِيهِ وَلَا صِيَّاحُ^(٧)

(١) البقرة ٨٦ .

(٢) إبراهيم بن أدهم بن منصور يكنى أبا إسحاق من بلخ ، وكان من أبناء الملوك فترهد ولبس الصوف ، وكان يأكل من عمل يده ، وله سياحات كثيرة ، وقد نسجت حوله الأساطير ، ولما مات رثاه ابن أخته محمد بن كناسة الأسدي الشاعر . توفي ابن أدهم سنة ١٦٢ هـ بالجزيرة ، فحمل إلى صور ودفن هناك . (صفوة الصفوة ج ٤ ص ٥٩ والرسالة للشعيرى ص ٨) .

(٣) الطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الحلية ج ٧ ص ٣٧٣ .

(٥) سفيان بن سعيد الثوري من علماء الكوفة وزهادها ، ولد سنة ٩٧ هـ وخرج من الكوفة إلى البصرة سنة ١٥٥ هـ وتوفي بالبصرة سنة ١٦١ هـ كان يسمى أمير المؤمنين في الحديث ، وكان عالم الأمة وعابدها وزاهدها في وقته . (صفوة الصفوة ج ٣ ص ٨٢ وطبقات الشعراني ج ١ ص ٤٠) .

(٦) الحلية ج ٦ ص ٣٧٣ .

(٧) الأحياء ج ٢ ص ٣٠ والمقصود بالعزبة العزوبة .

ومن الصور الواضحة لحياة الزهاد في القرن الثاني ما كان يتمثل به مسروق وهو قوله :

وَيَكْفِيكَ مِمَّا أَغْلَقَ الْبَابُ دُونَهُ وَأَرْخِي عَلَيْهِ السَّيْرُ مِلْحٌ بِجَرْدَقِ (١)
وَمَاءٌ فُرَّتْ بَارِدُهُ ثُمَّ تَغْتَدِي تُعَارِضُ أَصْحَابَ الشَّرِيدِ الْمَلْبَقِ
تَجَشَّأَ إِذَا مَا هُمْ تَجَشَّوْا كَانَمَا غُذِيَتْ بِالْوَانِ الطَّعَامِ الْمُفْتَقِ (٢)

ومن صور مجاهداتهم ما روى من أن سعيد بن وهب (٣) حج ماشياً ، فبلغ منه وجهد ؛ فقال :

قَدِمِي اعْتَوِرَا رَمْلَ الْكَثِيبِ وَاطْرُقَا الْأَجْنَ مِنْ مَاءِ الْقَلِيبِ
رَبِّ يَوْمِ رُحْتِمَا فِيهِ عَلَى زَهْرَةِ الدُّنْيَا وَفِي وَادٍ خَصِيبِ
وَسَمَاعٍ حَسَنِ مِنْ حَسَنِ صَخْبِ الْمِزْهَرِ كَالظَّيِّ الرَّيْبِ
فَاحْسِبَا ذَاكَ بِهَذَا وَاصْبِرَا وَخُذَا مِنْ كُلِّ فَنٍّ بِنَصِيبِ
إِنَّمَا أُمِئِّي لِأَنِّي مُذْنِبٌ فَلَعَلَّ اللَّهَ يَغْفُوَ عَن ذُنُوبِي (٤)

هذه المعاني وغيرها جعلت الشعر الديني في القرن الثاني يتطور إلى مرحلة غير التي كان يمر بها في القرن الأول تبعاً لتطور موضوعه ؛ فقد أصبح يعبر عن الزهد بعد أن كان يعبر عن التدين ؛ وللهذه مفهوم وللتدين مفهوم ، ولكل تعاليمه

(١) هذه الشطرة في الأصل « وأرخي عليه السير ملح وجردق » فالفعل (أرخي) غير ظاهر البناء (وجردق) مرفوعة وهذا ما لا يتفق وبقيّة القافية في البيتين التاليين ، وقد تركت الفعل كما هو وأضفت باء إلى كلمة جردق حتى يزول الأقواء والجردق الرغيف وهو فارسي معرب .

(٢) الحلية ج ٢ ص ٩٧ .

(٣) سعيد بن وهب أبو عثمان مولى بني سامة بن لؤي ، كان شاعراً ماجناً كثير القول في الغزل والخرم ، وكان يسكن البصرة ، ثم توطن بغداد وتعبد وحج راجلاً ، توفي في خلافة المأمون . (صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٠٣) .

(٤) صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٠٣ .

ونظمه التي تتفق حيناً وتتمايز حيناً آخر . وقد زاد من تشخص الشعر الزهدى في القرن الثاني أن أصبح له شعراء منقطعون للقول فيه ، وهو شيء لم يكن لشعراء التدين في القرن الأول ، وأصبحت شخصية « الشاعر الفقيه » أو « الشاعر المحدث » أو « الشاعر الزاهد » من الشخصيات المألوفة في الحياة الروحية في القرن الثاني ؛ بل أصبحت من مقومات هذه الحياة . وبعد أن كان شعر التدين في القرن الأول فناً يروج عليه شعراء غير متخصصين ؛ أصبح الشعر الزهدى في القرن الثاني ذا شعراء لا يتناولون غيره من الفنون الشعرية ولا يشغلون أنفسهم بغيره من الموضوعات ؛ اللهم إلا ما لا يتعارض مع حياتهم الروحية التي كانوا يحيونها ؛ فإن عروة بن أذينة « شاعر غزل مقدم من شعراء أهل المدينة ، وهو محدود في الفقهاء والمحدثين ، روى عنه مالك بن أنس وعبيد الله بن عمر العدوى ^(١) » ومن غزله قوله :

إِذَا وَجَدْتُ أَوَارَ الْحَبِّ فِي كَيْدِي عَمَدْتُ نَحْوَ سِقَاءِ الْقَوْمِ أَبْتَرِدُ
هَيْبَتِي بَرَدْتُ بِبَرْدِ الْمَاءِ ظَاهِرُهُ فَمَنْ أَحَرَّ عَلَى الْأَحْشَاءِ يَتَّقِدُ ^(٢)

و « ذكر ابن أذينة عند عمر بن عبد العزيز فقال : نعم الرجل أبو عامر على أنه الذي يقول :

وَقَدْ قَالَتْ لِأَثَرَابٍ لَهَا زُهْرٌ تَلَاقِينَا ^(٣) »

ومن شعر ابن أذينة في الزهد قوله :

لَقَدْ عَلِمْتُ وَمَا الْأَمْزَافُ مِنْ خُلُقِي أَنْ الَّذِي هُوَ رِزْقِي سَوْفَ يَأْتِينِي
أَسْعَى لَهُ فَيُعِينُنِي تَطْلُبُهُ وَلَوْ جَلَسْتُ أَتَانِي لَا يُعِينُنِي
وَإِنْ حَظَّ امْرِئٍ غَيْرِي سَيُلْفُهُ لَا بُدَّ لَا بُدَّ أَنْ يَجْتَازَهُ دُونِي

(١) الأغاني - ٢١ ص ١٠٥ .

(٢) الأغاني - ٢١ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) الأغاني - ٢١ ص ١٠٨ .

لَا خَيْرَ فِي طَمَعٍ يُدْنِي لِمَنْقَصَةٍ وَغَيْرُهُ مِنْ كِفَافِ الْعَيْشِ يَكْفِينِي
لَا أُرَكِّبُ الْأَمْرَ تُذَرِّي بِي عَوَاقِبُهُ وَلَا يُعَابُ بِهِ عِرْضِي وَلَا دِينِي
كَمْ مِنْ فَقِيرٍ غَنَى النَّفْسَ تَعْرِفُهُ وَمِنْ غَنَى فَقِيرِ النَّفْسِ مَسْكِينِ
وَمِنْ عَدُوٍّ رَمَانِي لَوْ قَصَدْتُ لَهُ لَمْ يَأْخُذِ النَّصْفَ مِنِّي حِينَ يَرْمِينِي
وَمِنْ أَخٍ لِي طَوَى كَشْحًا فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ أَنْطَوَاءَكَ عَنِّي سَوْفَ يَطْوِينِي
إِنِّي لَا أَنْطِقُ فِيمَا كَانَ مِنْ أَرَبِي وَأَكْثَرُ الصَّمْتِ فِيمَا لَيْسَ يَغْنِينِي
لَا أَبْتَغِي وَصَلَ مَنْ يَبْغِي مُفَارَقَتِي وَلَا أَلِينُ لِمَنْ لَا يَشْتَهِي لِينِي ^(١)

والقصيدة من طلائع الشعر الزهدي ، وهي لذلك أشبه ما تكون بالشعر الديني ؛ إذ تشتمل على كثير من الآداب الدينية من مثل اتقاء الشهات والدعوة إلى القناعة وصلة الرحم وإيثار الصمت فيما لا يعنى ، وليس فيها ما هو نص في الزهد إلا الأبيات الأولى التي تقرر مبدأ التوكل بشيء من الصرامة والإصرار . والعللة في ذلك أن تعاليم الزهد في مبدأ القرن الثاني لم تكن قد رسخت وقعدت بعد .

ولكن هذه التعاليم الزهدية تبدو بصفة أوضح فيما روى عن عبد الله ^(٢) ابن المبارك من شعر . قالوا كان عبد الله بن المبارك إذا خرج إلى مكة ، يقول :

بُغْضُ الْحَيَاةِ وَخَوْفُ اللَّهِ أَخْرَجَنِي وَبَيْعُ نَفْسِي بِمَا آيَسْتُ لَهُ ثَمَنًا
إِنِّي وَرَنْتُ الَّذِي يَبْقَى لِيَعْدِلَ لَهُ مَا لَيْسَ يَبْقَى فَلَا وَاللَّهِ مَا اتَّزَنَّا ^(٣)

(١) الأغاني - ٢١ ص ١٠٦ .

(٢) عبد الله بن المبارك يكنى أبا عبد الرحمن كان أبوه تركياً عند رجل من التجار من بني حنظلة ، وكانت أمه تركية خوارزمية ، ولد سنة ١١٨ و قيل سنة ١١٩ هـ ، وقيل عنه : كنت لا تحب أن ترى صاحب علم أو صاحب عبادة أو رجلاً له مروءة وقدر يجرؤ إلا رأيته في داره ، وكانوا يقدمونه في الأدب على سفیان الثوري وتوفي سنة ١٨١ هـ ودفن بهيت وهي مدينة على الفرات لما رجع من الغزو ، وكانت إقامته بخراسان . (صفة الصفوة - ٤ ص ١٠٩ وطبقات الشعراء - ١ ص ٥٠ وتاريخ بغداد المجلد العاشر ص ١٦٥) .

(٣) تاريخ بغداد مجلد ١٠ ص ١٦٦ .

وبغض الحياة ، والمقابلة بين الدنيا والآخرة على أساس اختيار إحداها دون
إمكان الجمع بينهما من المعاني الزهدية الناشئة عن المبالغة في الاتجاه إلى الآخرة ،
مع أن الدين لا يجعله الاتجاه الوحيد من بين تعاليمه التي ترمى إلى تحصيل خبرى
الدنيا والآخرة معاً .

وقال ابن المبارك في صفة العباد :

إِذَا مَا أَلَّيْلُ أَظْلَمَ كَابَدُوهُ فَيُسْفِرُ عَنْهُمْ وَهُمْ رُكُوعُ
أَطَارَ الْخَوْفُ فَوْمَهُمْ فَقَامُوا وَأَهْلُ الْأَمْنِ فِي الدُّنْيَا هَجُوعُ^(١)

وتلك صفة قوم انقطعوا للعبادة فأحيوا ليلهم كله حتى أسفر عليهم الصبح ،
مع أن الرسول عليه السلام يقول : « قم ونم » .

ومن المقطوعات الحسنة التي أشرت عن ابن المبارك في بعض الآداب التي يجب
أن يتحلّى بها المسلم التقى قوله :

الصَّمْتُ أَزِينُ بِالْفَتَى مِنْ مَنْطِقٍ فِي غَيْرِ حِينِهِ
وَالصَّدْقُ أَجْمَلُ مَالِ الْفَتَى فِي الْقَوْلِ عِنْدِي مِنْ يَمِينِهِ
وَعَلَى الْفَتَى بَوَقَارِهِ سِمَةٌ تَلُوحُ عَلَى جَبَانِهِ
فَمَنْ الَّذِي يَخْفَى عَلَيْهِ لَكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى قَرِينِهِ
رُبَّ أَمْرٍ مُتَيَّنٍ غَلَبَ الشَّقَاءُ عَلَى يَقِينِهِ
فَازَالَهُ عَنْ رَأْيِهِ فَأَبْتَنَعَ دُنْيَاهُ بِدِينِهِ^(٢)

والبيتان الأولان من هذه المقطوعة من الحكمة الساذجة المألوفة لدى الناس
جميعاً . والبيت الثالث صورة الرجل التقى كما يراها ابن المبارك . وهي صورة تنسم
بالوقار البادى للناس من الأطراق ، والتفكير ، وأسبال الجفن . وهي على كل

(١) الإحياء - ١ ص ٣٢٨ .

(٢) الحلية - ٨ ص ١٧٠ .

حال صورة أولئك الذين يلزمون المحارب . ومعنى البيت الرابع عادى مطروق ،
أثر عن غيره من الشعراء . ولكن البيتين الآخرين يعتبران قفزة روحية جريئة
حتى ذلك الحين لم يكن الزهد يتناول المسائل النفسية بعمق ، بل كان يمر عليها
سريماً دون تلبث أو مكث ، ولم تكن هذه الخطرات السريعة لتكون
للزهد في هذا العهد المبكر آراء مدروسة ثابتة عن النفس وأحوالها وطبيعتها ،
ولاً عن الروح والقلب ، وما إلى ذلك من المسائل التي تناولها التصوف فيما بعد
بالتحليل والتفصيل ، وكون له في كل ذلك آراء ثابتة مدروسة منظمة . ولكن
هذين البيتين يتناولان اليقين والشك ، واصطراعهما في النفس ، وموقف الإنسان
بينهما موقف الحيرة انتظاراً لنتيجة المعركة بينهما . وفي البيتين ربط بين العقيدة
والعمل ، وترتب ثانيهما على أولها ، وبقدر ثبوت العقيدة يكون اطراد العمل وقوته
واتزانه ، وسيتناول الصوفية فيما بعد مسألة اليقين بالبحث والتفهم ، ويرتبون عليها
نتائج لها كل القيمة في الحياة الروحية .

وعبد الله بن المبارك من المتورعين في حياتهم ؛ فقد كان له صديق محدث مثله
دولى الصدقات ؛ فكتب إليه ابن المبارك :

يَا جَاعِلَ الْعِلْمِ لَهُ بَازِيَا	يَصْطَادُ أَمْوَالَ الْمَسَاكِينِ
اِحْتَلَّتْ لِلدُّنْيَا وَلَذَاتِهَا	بِحِيلَةٍ تَذْهَبُ بِالدِّينِ
فَصِرْتَ مَجْنُونًا بِهَا بَعْدَ مَا	كُنْتَ دَوَاءً لِلْمَجَانِينِ
أَيَّنَ رَوَايَاتُكَ فِي سَرْدِهَا	عَنْ ابْنِ عَوْنٍ وَابْنِ سِيرِينَ
أَيَّنَ رَوَايَاتُكَ وَالْقَوْلُ فِي	لُزُومِ أَبْوَابِ السَّلَاطِينِ
إِنْ قُلْتَ أَكْرَهْتُ فَمَاذَا كَذَا	زَلَّ حِمَارُ الْعِلْمِ فِي الطِّينِ ^(١)

فهو يرى أن ولاية الأعمال للسلطان مما ينقص الورع ؛ لأنه ابتغاء للدنيا
بالعلم الذي ينبغي أن يكون خالصاً لوجه الله تعالى . وما كان لهذا الصديق الذي كان

يتكلم في لزوم باب السلطان أن يلزم باب السلطان بولاية الصدقات ؛ فإن الزهاد في هذا الزمان كانوا يرون ولاية الأعمال للسلطان طلب للدنيا ، ومخالفة لآداب الورع والزهد .

والشافعي فقيه شاعر أثر عنه في معاني الزهد شعر رقيق . قال عنه ابن رشيقي « وأما محمد بن إدريس الشافعي فكان من أحسن الناس افتناناً في الشعر » وهو القائل :

وَمُتَّعِبِ الْعَيْشِ مُرْتاحاً إِلَى بَلَدٍ وَالْمَوْتُ يَطْلُبُهُ فِي ذَلِكَ الْبَلَدِ
وَصَاحِكِ وَالْمَنَابِيَا فَوْقَ مَفْرِقِهِ لَوْ كَانَ يَعْلَمُ غَيِّبَاتٍ مِنْ كَمَدِ
مَنْ كَانَ لَمْ يُؤْتَ عِلْماً فِي بَقَاءِ غَدٍ
مَاذَا تَفَكَّرُهُ فِي رِزْقٍ بَعْدَ غَدٍ^(١)

وعنصر التأمل واضح في هذه المقطوعة .

وله أبيات قلها في مرض موته تنسم بالرفقة ، وتهب منها نفحات الرجاء في عفو الله ، وهي أدخل في تناول الأمور النفسية من المقطوعة السابقة . قال :

فَلَمَّا قَسَا قَلْبِي وَصَاقَتْ مَذَاهِبِي جَعَلْتُ رَجَائِي نَحْوَ عَفْوِكَ سُلَامًا
تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّمَا قَرَنْتُهُ بِعَفْوِكَ رَبِّي كَانَ عَفْوُكَ أَعْظَمًا
فَمَا زِلْتُ ذَا عَفْوٍ عَنِ الذَّنْبِ لَمْ تَزَلْ تَجُودُ وَتَعْفُو مِنِّي وَتَكْرُمًا
فَلَوْلَاكَ لَمْ يَفْدِرْ بِإِبْلِيسَ عَابِدٌ فَكَيْفَ وَقَدْ أَغْوَى صَفِيكَ آدَمًا^(٢)

فهو حين رأى أن كثرة ذنوبه تجعله على خوف من أن يعامله الله بالعدل ؛ لأن النتيجة حينئذ لن تكون في صالحه ؛ فزع إلى عفو الله ورحمته متخذاً من الرجاء وسيلة يتوسل بها إلى الله سبحانه ؛ محاولاً أن يقارن بين ذنوبه وبين عفو الله

(١) العمدة ج ١ ص ١٨ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٧ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ .

ثَلَيْتَيْنِ لَهُ أَنَّ هَذِهِ الذُّنُوبَ لَا تَقَعُ فِي عَفْوِ اللَّهِ مَوْقِعَ الْقَطْرَةِ فِي الْبَحْرِ . وَبَعْدَ أَنْ
تَاجَهَتْ نَفْسُهُ بِهَذَا الرَّجَاءِ إِلَى اللَّهِ ، وَوَجَدَتْ رُوحَ الْأَمْنِ فِي ظِلِّ هَذَا الرَّجَاءِ ، أَرَادَ
أَنْ يُوَكِّدَهُ مِنَ النَّاحِيَةِ الْمُنْطَقِيَّةِ لِيَنْعَمَ بِهَذِهِ الْحَالَةِ النَّفْسِيَّةِ الْمُمْتَعَةِ حَالَةَ الْإِطْمِئْنَانِ إِلَى
عَفْوِ اللَّهِ وَالْأَمْنِ فِي ظِلِّهِ ؛ فَرَدَّ الطَّاعَةَ وَالْعَوَايَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَاسْتَعَانَ بِضَرْبِ الْمَثَلِ
بِأَدَمَ وَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ ، وَقَدْ عَصَى آدَمَ رَبَّهُ فَعَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ
عَلَيْهِ وَهَدَى .

أَمَّا مَسَاوِيرُ الْوَرَقِ وَهُوَ شَاعِرٌ كَوَفِي مَقْلٍ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ فَيُوصِي ابْنَهُ
بِزُومِ الزَّهَادِ ، وَالْإِقْبَالَ عَلَى الْعِبَادَةِ فِي آيَاتِ تَصَوُّرِ بَعْضِ جَوَانِبِ حَيَاتِهِمْ إِذْ ذَاكَ :
شَمَّرْتُ ثِيَابَكَ وَاسْتَعِدَّ لِقَابِلٍ وَاحْكُكْ جَبِينَكَ لِلْقَضَاءِ بِثُومٍ
أَحْسِنْ وَصَاحِبِ كُلِّ قَارٍ نَاسِكٍ حَسِّنِ التَّعَهُدَ لِلصَّلَاةِ صَوِّمِ
مِنْ ضَرْبِ حَمَادٍ هُنَاكَ وَمِسْعَرٍ وَسِمَاكِ الْعُتْكِى وَأَبْنِ حَكِيمٍ^(١)
وَحِكِّ الْجَبِينَ بِالثُّومِ ، وَالْإِكْتِحَالَ بِالْمَلْحِ مِنَ الْوَسَائِلِ الَّتِي كَانَ يَعْمَدُ إِلَيْهَا الزَّهَادِ
لِلْإِذْهَابِ النَّوْمِ عَنْ جَفَوْنِهِمْ ؛ لِيَسْتَطِيعُوا مَوَاصِلَةَ الْعِبَادَةِ حَتَّى انْقِضَاءِ اللَّيْلِ .

وَلِمَسَاوِيرِ هَذَا بَيْتَانِ يَعْيبُ فِيهِمَا عَلَى رَجُلٍ رِيَاءَهُ وَتَظَاهَرَهُ بِالصَّلَاحِ ، وَيَذَكِّرُهُمَا
«الْفِعْلَ» «تَصَوَّفَ» مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اسْمَ التَّصَوُّفِ ظَهَرَ وَاسْتَعْمَلَ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي لِلْهَجْرَةِ :

تَصَوَّفَ كَيْ يُقَالَ أَنَّهُ أَمِينٌ وَمَا يَعْنِي التَّصَوُّفَ وَالْأَمَانَةُ

وَأَمَّ يُرِدِ الْأَلَهُ بِهِ وَلَكِنْ أَرَادَ بِهِ الطَّرِيقَ إِلَى الْخِيَانَةِ^(٢)

وَأَصْحَابُ الرِّيَاءِ كَثِيرُونَ فِي كُلِّ زَمَانٍ . وَيَذَكِّرُنَا هَذَانِ الْبَيْتَانِ بِقِصَّةِ صُوفِيٍّ
يَرْتَدِي مَرَقَعَةً لِقِيهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ : يَا صُوفِي أَتَبِيعُ مَرَقَعَتَكَ ؟ فَقَالَ : إِذَا بَاعَ الصَّيَادُ
شَبَكَتَهُ فَبَأَى شَيْءٌ يَصْطَادُ^(٣) ؟

(١) الْأَغَانِي ج ١٦ ص ١٦٢ .

(٢) الْعَقْدُ الْقَرِيدُ ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) تَلَيْسَ إِبْلِيسُ لِأَبْنِ الْفَرَحِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْجَوْزِيِّ ط إِدَارَةُ الطَّبَاعَةِ النُّبْرِيَّةِ

سَنَةِ ١٣٦٨ هـ ص ٣٩٨ .

وهكذا تطور شعر التدين في القرن الثاني الهجري إلى شعر زهدي موغل في الروحانية أكثر من سابقه ، ويعبر عن حياة روحية أعنف من تلك التي كانت في القرن الأول ، ويظهر في ثناياه كثير من المعاني الزائدة على التدين ، ويتناول في بعض الأحيان مسائل نفسية دقيقة ، ويفطن إلى أهميتها في الحياة الروحية العملية كاليقين والصبر ، كما في قول مسعر بن كدام :

مَا لَا مَرِيٍّ فَوْقَ مَا يَجْرِي الْقَضَاءُ بِهِ

فَالَهُمْ فَضْلٌ وَخَيْرُ النَّاسِ مَنْ صَبَرَ

مَا ذَاكَ طَعْمُ الْغِنَى مَنْ لَا قُنُوعَ لَهُ . وَأَنْ تَرَى قَانِعًا مَا عَاشَ مُفْتَقِرًا^(١)

وقوله :

وَلَمْ أَرَ كَالدُّنْيَا بِهَا اغْتَرَّ أَهْلُهَا

وَلَا كَالْمَقِينِ اسْتَوْحَشَ الدَّهْرَ صَاحِبُهُ^(٢)

ويقول في إشار الجوع :

وَجَدْتُ الْجُوعَ يَطْرُدُهُ رَغِيفٌ . وَمِلَّةُ الْكَفِّ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ

وَقُلُّ الطَّعْمِ عَوْنٌ لِلْمُصَلِّي . وَكَثْرُ الطَّعْمِ عَوْنٌ لِلْسَّيِّئِ^(٣)

ويقول محمد بن كناسة وكان قد أملق فلامه قومه على القعود عن السلطان :

أَتَكَلِّمُ وَجْهِي لَا أَبَا لِأَيِّكُمْ . مَطَامِعُ عَنْهَا لِلْكَرَامِ حَيْصُ

مَعَاشِي دُونِ الْقُوَّةِ وَالْعَرِضُ وَافِرٌ . وَبَطْنِي عَنْ جَدْوَى اللَّثَامِ خَمِصٌ^(٤)

ومحمد بن كناسة هذا أسدى من أهل الكوفة ، يقال إنه ابن أخت إبراهيم ابن أدهم الزاهد المشهور ، وقد رثى خاله هذا بقصيدة تعطى صورة عن الزهاد

(١) الحلية ج ٧ ص ٢٢٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٢١٩ .

(٤) الأغاني ج ١٢ ص ١٠٧ .

وأخلاقهم وسمتهم قال :

رَأَيْتُكَ مَا يَكْفِيكَ مَا دُونَهُ الْغِنَى
وَقَدْ كَانَ يَكْفِي دُونَ ذَلِكَ ابْنُ أَدَمَ
وَكَانَ يَرَى الدُّنْيَا قَلِيلًا كَثِيرُهَا
فَكَانَ لِأَمْرِ اللَّهِ فِيهَا . . . مُعْظَمًا
أَمَاتَ الْهَوَى حَتَّى تَجَنَّبَهُ الْهَوَى
كَأَجْتَنَّبَ الْجَانِي الدَّمَ الطَّالِبَ الدَّمَ
وَاللَّحْلِمِ سُلْطَانٌ عَلَى الْجَهْلِ عِنْدَهُ
فَمَا يَسْتَطِيعُ الْجَهْلُ . . . أَنْ يَتَزَمَّزَمَا
وَأَكْثَرُ مَا تَلْقَاهُ فِي الْقَوْمِ صَامِتًا
وَإِنْ قَالَ بَذِ الْقَائِلِينَ وَأَحْكَمَا^(١)

وهناك ظاهرة جدت على الحياة الروحية في القرن الثاني هي ظاهرة المجانين .
وليس هؤلاء المجانين كسائر المجانين الذين نألفهم يخاطبون في كلامهم وتصرفاتهم ،
ولكنهم مجانين من نوع آخر . هم مجانين ينطقون بالحكمة ، وتجري على ألسنتهم
الموعظة ؛ لأن جنونهم ليس مرضاً ولكنه جنون في طاعة الله تعالى ، والتعلق به ؛
ولذلك يطلق عليهم في كتب طبقات الصوفية « عقلاء المجانين »^(٢) .

ويظهر أن ليس المراقع الصوفية ، والسياسة في الجبال ، والمراقبة في الثغور ،
إلى جانب ظهور التأثير بالأفكار الأجنبية — وكل هذا جد على الحياة الروحية
في القرن الثاني — ساعد على ظهور هذه الطائفة بصورة من الصور . وقد هول
فيها وزاد عليها ما كان يتناقل عن هؤلاء من الحكمة والشعر ؛ لأن الحياة الروحية
كانت من النمو والقوة في هذا القرن بحيث يكثر فيها القول ، ويقرض فيها
الشعر الكثير . وكثير من قائل الشعر لا يحرصون على نسبته إليهم ، إما زهداً
في الشهرة وهي نزع من النزعات الروحية المعروفة ، وإما لأن ما قالوا من
شعر يشتمل على بعض الكلمات أو المعاني التي لم يكن قولها مألوفاً عند
المتزمين من الفقهاء ، فيطلقون ما يقولون وينسبونه إلى أولئك المجانين الحكماء .

(١) الأغاني ج ١٣ ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٢) راجع فهرس كتاب « صفة الصفة » لابن الجوزي ، وقد ألف ابن حبيب
النيسابوري فيهم كتاب سماه « عقلاء المجانين » أتى فيه بكثير من أخبارهم وتوفى سنة ٤٠٦ هـ .

ولعل كثيراً من مجانين هذا القرن وما بعده كانوا من صنع الخيال . ولكنهم شخصيات قامت في تكوين الحياة الروحية وأدبها بدور لا يمحى .

فن هذه الشخصيات « شعوانة » من زاهدات القرن الثانى ، وكانت « تردد هذا البيت فتبكي وتبكي النساء معها ، تقول :

لَقَدْ أَمِنَ الْمُغْرُورُ دَارَ مُقَامِهِ وَيُوشِكُ يُومًا أَنْ يَخَافَ كَأَمِنْ^(١)

ومنهم « ميمونة السوداء » لقىها عبد الواحد بن زيد فأنشدته هذه الأبيات :

يَا وَاعِظًا قَامَ لِاحْتِسَابٍ	يَزْجُرُ قَوْمًا عَنِ الذُّنُوبِ
تَنْهَى وَأَنْتَ السَّقِيمُ حَقًّا	هَذَا مِنَ الْمُنْكَرِ الْعَجِيبِ
لَوْ كُنْتَ أَصْلَحْتَ قَبْلَ هَذَا	غَيْكَ أَوْ تُبْتَ مِنْ قَرِيبِ
كَانَ إِمَّا قُلْتَ يَا حَبِيبِ	مَوْقِعَ صِدْقٍ مِنَ الْقُلُوبِ
تَنْهَى عَنِ الْغَىِّ وَالْتِمَادِى	وَأَنْتَ فِي النَّهْيِ كَالْمُرِيبِ ^(٢)

وكلمة « يا حبيبى » فى البيت الرابع كلمة تقليدية كان الزهاد يتخاطبون بها عند اللقاء منذ القرن الثانى .

ومما ينسب إلى ميمونة هذه قولها :

قُلُوبُ الْعَارِفِينَ لَهَا عُيُونٌ	تَرَى مَا لَا يَرَاهُ النَّاطِرُونَ
وَأَلْسِنَةٌ بِبِرٍّ قَدْ تُنَاجِى	تَعِيبُ عَنِ الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ
وَأَجْنَحَةٌ تَطِيرُ بِغَيْرِ رِيشٍ	إِلَى مَلَكُوتِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
فَنَسَقِيهَا كُؤُوسَ الصَّدَقِ صِرْفًا	وَنَشْرَبُ مِنْ كُؤُوسِ الْعَارِفِينَ ^(٣)

والقطوعة على ضعفها يبدو فيها كثير من المعانى الصوفية فكلمة « العارفين »

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٣٨ .

(٢) صفة الصفوة ج ٣ ص ١٢٢ ، والحلية ج ٦ ص ١٥٩ .

(٣) شهيد العشق الألهى لعبد الرحمن بدوى ص ١١٧ .

من مصطلحات الصوفية ، ورؤية قلوب العارفين ما لا يراه الناس معنى صوفى يعبر عنه بالكشف مرة وبالمشاهدة أخرى ، وخفاء المناجاة بين العارفين على الكرام الكاتبين معنى صوفى لا يجروا العباد العاديون على قوله ، وهو من أوائل المعاني التى ساهمت فى تكوين ظاهرة الشطح التى استفحل أمرها فى القرن الثالث ، والأجنحة التى تطير إلى الملكوت وكؤوس الصدق من الرمية الصوفية ، وهذا من أوائل ما أثر فيها . وقد لا تكون ميمونة صاحبة هذه الأبيات ؛ بل طرحها قائلها على ميمونة لتسير على الألسنة ، دون أن يتجمل هو تبعة ما فيها من معنى غير مألوف لهذا العصر .

ومنهم « ربحانة » التى لقيها إبراهيم من أدهم بالآبلة ، وألقت عليها كثيراً من الشعر كقولها :

صَبَرْتُ عَنْ اللَّذَاتِ حَتَّى تَوَاتَتْ وَأَلْزَمْتُ نَفْسِي صَبْرَهَا فَاسْتَمَرَّتْ
وَمَا النَّفْسُ إِلَّا حَيْثُ يَجْعَلُهَا الْفَقِي فَإِنْ أَطْمِعَتْ تَأَقَّتْ وَإِلَّا تَسَلَّتْ^(١)
والبيتان من الرياضة النفسية التى كان يعكف عليها الزهاد فى القرن الثانى .
ولها أيضاً :

وَمَا عَاشِقُ الدُّنْيَا بِنَاجٍ مِنَ الرَّدَى وَلَا خَارِجٍ مِنْهَا بِغَيْرِ غَلِيلٍ
فَكَمْ مَالِكٍ قَدْ صَفَرَ الْمَوْتُ يَمِيَّتَهُ وَأَخْرَجَ مِنْ ظِلِّ عَلَيْهِ ظَلِيلٍ^(١)
ومنهم بهلول المجنون الذى لقي الرشيد ووعظه ، وكان ينشد :

دَعِ الْحِرْصَ عَلَى الدُّنْيَا وَفِي الْعَيْشِ فَلَا تَطْمَعُ
وَلَا تَجْمَعُ مِنَ الْمَالِ فَمَا تَدْرِى لِمَنْ تَجْمَعُ
فَإِنَّ الرِّزْقَ مَقْسُومٌ وَسُوءُ الْغَانِّ لَا يَنْقَعُ
فَقِيرٌ كُلُّ ذِي حِرْصٍ غَنِيٌّ كُلُّ مَنْ يَقْنَعُ^(٢)

(١) شهيدة العشق الألهى ص ١١٣ — ١١٤ .

(٢) الطبقات الكبرى للشعرانى ج ١ ص ٥٨ .

وقال بعضهم : « رأيت مجنوناً بالبصرة قد نظر إلى جنازة فقال :

وَصَفَ الطَّبِيبُ فَهْمٌ بِمَا وَصَفَ الطَّبِيبُ يُعَالِجُونَهُ

يَرْجُونَ صِحَّةَ جِسْمِهِ هِيَئَاتِ مِمَّا يَرْتَجُونَهُ

قال : ثم غلبه البكاء ومضى (١) .

الفقهاء والمحدثون والزهاد - عقلاء كانوا أو مجانين - يمثلون طائفة شعرية واحدة . وهى طائفة عاشت حياة متدينة ، أنفقتها فى التعمد والمجاهدة وألوان الرياضة ، فكونت لنفسها عن طريق هذا المجهود جواً روحياً استمتعت به ، وأخلصت له ، وانقطعت عما سواه . وقد كان لها مع ذلك فن شعري يعبر عن حياتها هذه ويصورها ، ذلك هو « الشعر الزهدى » الذى تقدمت نصوص كثيرة منه . وقد تطور هذا الشعر مع الحياة الروحية منذ أوائل القرن الثانى حتى انتهى به الأمر . آخر القرن إلى ظهور نصوص منه كان لها حظ من الروحانية أكثر من غيرها . وتناولت بعض المسائل التى كانت نواة لحركة التصوف القوية فى القرن الثالث ، وقد كانت هذه النصوص بذور « الشعر الصوفى » الذى اكتمل فى القرن الثالث وما بعده .

« كان إبراهيم بن أدهم ماراً فى بعض الطرق ، فسمع رجلاً يغنى بهذا البيت :

كُلُّ ذَنْبٍ لَكَ مَغْفُورٌ رُبَّ سِوَى الْإِعْرَاضِ عَنِّى

فغشى عليه (٢) . »

وسواء كان البيت حسياً أو روحياً فإن ابن أدهم صرفه إلى الروحانية ، وجعله من الأبيات التى تحكى شأن الله تعالى مع عباده ، ورأى أن كل ذنبه يمكن أن تغفر إلا إعراضه عن الله تعالى ، وهو مقياس صوفى فى غفران الخطايا .

(١) صفة الصفوة - ٤ ص ١٣ .

(٢) الكشكول - ١ ص ٧١ .

وحكى عن داود الطائي قوله :

مَا نَالَ عَبْدٌ مِنَ الرَّحْمَنِ مَنَزِلَةً أَعْلَى مِنَ الشَّوْقِ إِنَّ الشَّوْقَ مَحْمُودٌ^(١)

والشوق من المعاني الروحية التي استغلت استغلالاً حسناً في التصوف فيما بعد . وقد تقدم من هذا اللون نصوص في القناعة ، والصبر ، واليقين وهي معان لها أهميتها في التصوف .

وقد كان التوكل — وهو طابع الزهد في القرن الثاني — من المعاني الروحية الأولى في حركة التصوف ، وعد من المقامات الصوفية . سلك رجل البادية على التوكل ، فأبطأ عنه رزقه حتى ضعف ، فقال : يارب إما قوة وإما رزق . فسمع من ينشد هذين البيتين :

وَيَزَعُمُ أَنَّنَا مِنْهُ قَرِيبٌ وَأَنَا لَا نُضِيعُ مِنْ أَتَانَا
وَيَسْأَلُنَا الْغَنَى ضَعْفًا وَعَجْزًا كَأَنَّا لَا نَرَاهُ وَلَا يَرَانَا^(٢)

والتوكل كما تقدم من المقامات الصوفية ، والرؤية حال من أحوال التصوف . يعرفها أربابها .

٢ — التأبطون من مجاهد الشعراء

وهذه طائفة من شعراء الزهد في القرن الثاني تختلف عن طائفة الفقهاء والمحدثين والزهاد من الشعراء وهم الذين أسلفنا الكلام عنهم . هذه طائفة لم تنشأ في الدين كما نشأوا ، ولم تعكف على العبادة كما عكفوا ، ولم تنصرف عن الدنيا وزينتها ، ولم ترهّد في لذاتها ، ولم تعزف عن متعتها .

هذه طائفة تتألف من شعراء نشأوا يشاركون في الحياة ، ويخوضون غمارها مع الخائضين ، وقد استهوتهم المتع والملاذات ؛ فاجتروا السيئات ، ولم يجتنبوا كبائر الإثم والفواحش ، ومضوا يعبون من الشهوات بينهم ، يبادرون اللذة قبل

(١) الحلية ٧ ص ٣٦٠ .

(٢) الحلية ٨ ص ٥٣٣ — ٥٣٣ .

انقضاء الشباب ، ويروون غلتهم منها قبل أن تحل بساحتهم الشيخوخة .
والشيخوخة مرحلة في حياة الإنسان تختلف عن مرحلة الشباب ؛ فإذا كان
الشباب مرحلة القوة ، والسمي وراء اللذات ، وتلبية النزعة الحيوانية الشرسة
في طبيعة الإنسان فإن الشيخوخة مرحلة الضعف ، والتسليم ، والتفكير ، والتأمل ،
وتلبية النزعة الروحانية في طبيعة الإنسان . فإن الإنسان في دور الشباب ينصرف
إلى الماديات ، ويصرف نشاطه في تحصيلها ، فيلهيه التكاثر عن التأمل ، وتطفية
القوة فلا يبحث عن العلل . وحين يقف على عتبة الشيخوخة ، ويحس ضعف
الهرم ، يقف موقف التأمل في الحياة وطبائع الناس ، وقيس الأشباه والنظائر ،
ويقابل بين النقيض وتقيضه ، ويجمع بين السبب والنتيجة ، ويحاول أن يتبين
العلائق بين الأشياء ، ويتخذ لنفسه قواعد يسير عليها في حياته تعوضه عما فقد
من قوة الشباب وحيوته ، ويتطرق به التفكير من علاقة إلى علاقة ؛ فيحاول
أن يفهم الحياة بعلاها ، ويعرف مبدأها ونهايتها ، وماذا يمكن أن يكون بعد هذه
النهاية ، ولا يلبث أن يجد نفسه قد زهد في الدنيا بعد أن يدرك حقيقتها ويعرف
نهايتها ، ويتبين له أن تفكير الشيخوخة جعله يستدرك مافات من ضلال
الشباب وعمائاته :

وَمَا سَأَسَ أَمْرًا كَذَى شَيْبَةٍ بَصِيرٍ بِمَا سَأَسَ مُسْتَوْبِقٍ
وَمَا أَحْكَمَ الرَّأْيَ مِثْلَ أَمْرِي يَقِيسُ بِمَا قَدْ مَضَى مَا يَقَى (١)

والمرء أقدر على إصدار الحكم في مسألة من المسائل مادام بعيداً عنها ، منقطع
العلائق بها . وهذه خاصة من خواص موضوعية الحكم على الأشياء ؛ فإن هذه
العلائق غالباً ما تكون مضلة للحاكين . والإنسان في دور الشباب لا يستطيع
أن يدرك أحواله وسلطان الشباب عليه كما ينبغي الإدراك ، فإذا ما نفض يده من
شبابه استطاع إلى حد ما أن يقف منه موقف المحايد ، فتكون أحكامه حينئذ أدنى
إلى الصواب وأقرب من الحق ، فيدرك جنابة شبابه عليه في تقصيره وتفريطه

في جنب الله ، وفضل شيخوخته عليه في تبصيره بمصيره :

لِلّهِ دَرُّ الشَّيْبِ مِنْ وَاعِظٍ وَنَاصِحٍ لَوْ خَطِيءُ النَّاصِحِ^(١)

ويقظة الشيخوخة هذه تصحبها غالباً لذعة الندم على التفريط ، والانسياق مع شرّة الشباب . وكثيراً ما أوحى الندم أرق الأشعار وأعذبها « والماجنون حين يزهّدون يصبح شعريهم قيثارة تندب بأوتار الندم والخوف ، ويمسّون ولهم شمائل تنفج بالوداعة واللين^(٢) » .

من هؤلاء التائبين « آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن شمس بن عبد مناف . وأمه أم عاصم بنت سفيان بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم أيضاً . وهو أحد من منّ عليه أبو العباس السفاح من بني أمية لما قتل من وجد منهم . وكان آدم في أول أمره خليعاً ماجناً مهتكم في الشراب ثم نسك بعد ماعمر ، ومات على طريقة محمودة^(٣) » . ومن قوله في الخمر قبل أن يقلع :

اسْقِنِي يَا مُعَاوِيَةَ سَبْعَةَ أَوْ ثَمَانِيَةَ

اسْقِنِيهَا وَغَدَّيْ قَبْلَ أَخَذِ الزَّبَانِيَةَ

اسْقِنِيهَا مُدَامَةً مُزَّةَ الطَّعْمِ صَافِيَةً^(٤)

ولكن روحانية الشيخوخة لحقت آدم هذا ، فأقلع عن شرب الخمر ، وتنسك في آخر عمره ، بعد أن عكف على الشراب دهرًا . وكان يجتمع على ذلك هو ويعقوب بن الربيع ، وقد اتفق أن استأذن يوماً على يعقوب وهو على الشراب ، فقال يعقوب . « ارفعوا الشراب فإن هذا قد تاب وأحسبه يكره أن يراه ، فرفع وأذن له ، فلما دخل قال : إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون . قال يعقوب

(١) ديوان أبي نواس ص ١٦٣ .

(٢) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٩٠ .

(٣) الأغاني ج ١٤ ص ٥٨ .

(٤) الأغاني ج ١٤ ص ٥٩ .

هو الذى وجدت ، ولكننا ظننا أن يثقل عليك تركك الشراب . قال : اى والله إنه ليثقل على ذلك . قال : فهل قلت فى ذلك شيئاً منذ تركته ؟ قال : قلت :

أَلَا هَلْ فَتَى عَنْ شُرْبِهَا الْيَوْمَ صَابِرٌ

لِيَجْزِيَهُ يَوْمًا بِذَلِكَ قَادِرٌ

شَرِبْتُ فَلَمَّا قِيلَ لَيْسَ بِنَازِعٍ

نَزَعْتُ وَتَوْبِي مِنْ أَدَى اللَّوْمِ طَاهِرٌ^(١)

وروحانية آدم بن عبد العزيز تتسم بالرجاء ؛ فهو يقطع عن الخمر ومعاقرتها ليلقى جزاء هذا الإقلاع من رب قادر على إيفاء الجزاء ، ولو أن روحانيته اتسمت بالخوف لأقطع خوفاً من عذاب الله . والحق أن السلوك قد يتحد بين كثيرين ويختلف الدافع إليه عند كل منهم ؛ فقد يتوب جماعة ويتزهدون ، ولكن الدافع إلى التوبة عند واحد هو الخوف من عذاب الله ، وعند آخر الخوف من سوء الأحذوثة ، وعند ثالث لأن هذه المخالفات لا تتفق واحترامه لنفسه وفكرته عنها بينما يكون الدافع عند غيرهم رجاء ما عند الله من حسن الثواب للتائبين العابدين .

وهذا شاعر آخر تقوم روحانيته على أساس غير الأساس الذى قامت عليه روحانية آدم بن عبد العزيز ، هو محمد بن يسير الرياشي ، وكان «شاعراً ظريفاً من شعراء المحدثين ، مبتقل ، لم يفارق البصرة ، ولا وفد إلى خليفة ولا شريف منتجماً ، ولا تجاوز بلده وصحبة طبقته ، وكان ماجناً هجاء خبيثاً^(٢) » والأساس الروحي لتوبة الرياشي هو الخوف من الموت الذى كان يفزعه دائماً ويطوف عليه طائفة فى صورة أبحلية ؛ فيرى نفسه محمولا على السرير ، يمر به حاملوه على المجالس التى كان يغشاها فيسأل الجالوس من الميت ؟ فيقال لهم : إنه الرياشي . فيقولون يرحمنا الله وإياه . ولا يقتصر الأمر على الموت وإلا هان الأمر ، ولكن ما بعد الموت أنكى وأفظع إذا لم تدرك الإنسان رحمة من الله .

(١) الأغاني ١٤ ص ٦٠ .

(٢) الأغاني ١٢ ص ١٢٤ .

أُشدّ الرياشي في مجلس أبي محمد الزاهد صاحب الفضيل بن عياض يوماً
الآيات الآتية لنفسه :

وَيْلٌ لِمَنْ لَمْ يَرْحَمْ اللَّهُ وَمَنْ تَكُونُ النَّارُ مَثْوَاهُ
وَاغْفَلْتَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَضَى يُذَكِّرُنِي الْمَوْتَ وَأَنْسَاهُ
مَنْ طَالَ فِي الدُّنْيَا بِهِ عُمْرُهُ وَعَاشَرَ فَأَلَمَوْتُ قُصَارَاهُ
كَأَنَّهُ قَدْ قِيلَ فِي مَجْلِسٍ قَدْ كُنْتُ آتِيهِ وَأَغْشَاهُ
مُحَمَّدٌ صَارَ إِلَى رَبِّهِ يَرْحُمُنَا اللَّهُ وَإِيَّاهُ

هأبكي جميع من حضر (١) .

ومن أقواله التي تنفح صدقاً وإخلاصاً وتبدو عليها مسحة الخوف واطمئنة قوله :

عَجَبًا لِي وَمِنْ رِضَائِي بِحَالٍ أَنَا مِنْهَا عَلَى شَفَا تَفْصِيرٍ
عَالِمًا لَا أَشْكُ أَنِّي إِذَا مِتُّ إِلَى عَذْنٍ أَوْ عَذَابٍ السَّعِيرِ
كَلَّمَا مَرَّ بِي عَلَى أَهْلٍ نَادٍ كُنْتُ حِينَئِذٍ بِهِمْ كَثِيرُ الْمُرُورِ
قِيلَ مَنْ ذَا عَلَى مَرِيرِ الْمَنَايَا قِيلَ هَذَا مُحَمَّدُ بْنُ يَسِيرٍ (٢)

والفرع من الموت ظاهر في البيتين الأخيرين .

أما أبو نواس فهو أشهر من نسك وتاب بعد مجون وخلاعة . ويرجع ذلك
إلى منزلته الشعرية من ناحية ، وإلى إخلاصه في مجونه وزهده وقيامهما عنده على
مبدأ وفكرة هي علة ذلك الإخلاص فيهما من ناحية أخرى . فأبو نواس لا يعبث
في كلامه « إنما يتكلم بكلام أصحاب المبادئ . فهو يشك عن إخلاص ، ويتوب
عن إخلاص ، فهو أنموذج لقوة الروح وحياة الوجدان (٣) » .

(١) الأغاني ج ١٢ ص ١٣١ والبيان والتبيين ج ٣ هامش ص ١٥٧ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٣ .

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٩١ .

والمبدأ الذى يقوم عليه مجون أبى نواس هو : الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهية والنبوية ؛ فهو يحترم الإنسان بكل ما فيه من نزعات وعواطف وغرائز . يحترم شكه و يقينه ، وجده وعبثه ، ورغبته وقناعته ، يحترمه كإنسان من لحم ودم كما يقول بشار ، وللحم والدم رغبات ومطالب جديرة بالاحترام ؛ لأن كل ما هو أرضى عنده حقيقى ، وأما ما ليس أرضياً فهو وهم زائف لا حقيقة له ويجب الخط منه وعدم احترامه ^(١) . وتطبيقاً لهذا المبدأ عب النواسى من الميزات حلالها وحرامها محاولاً تحقيق كل ألوانها فى حياته ، غير عابئ بلوم اللائمين ؛ لأنه يعبث بناء على المبدأ المتقدم ، لا كما يعبث الأطفال من الرجال .

والبيت الآتى يمثل مبدأ أبى نواس فى مجونه :

يَا أَخْخَدُ الْمُرْتَجَى فِي كُلِّ نَائِبَةٍ قُمْ سَيِّدِي نَعْصِ جَبَّارَ السَّمَوَاتِ ^(٢)

وهو لا يعصى حياً فى العصيان بل يعصى احتراماً للإنسان ورغبته ، ومحاولة للسمو به ، والخط من القيم التى يدين بها الناس ، ويحدون بها من رغبات الإنسان ونزعاته . ولذا اختار هذا الأسلوب المثير للدعوة إلى العكوف على الميزات .

وكما صدق أبو نواس فى مجونه صدق فى زهده . فحين لحقته الشيخوخة ، وأدركه اترانها ، وانسلخت عنه شرّة الشباب ، غير آتجاهه فى الحياة بنفس الإخلاص ؛ إذ قد تبين له خطأ مبدئه الأول ، بل لعله لم يتبين له خطؤه ؛ لأن مبدئه هذا ينفذ مادام فى الإنسان رغبات ، أما إذا خمدت رغباته وهدأت ثورته فإن « مفهوم المخالفة » لهذا المبدأ يقضى بالنزع عن الغواية ؛ فيكون العبث والجد والمجون والزهد ، مرحلتان فى حياته يحكمها مبدأ واحد طابعه الإخلاص الذى لا يقيم للناس وزناً :

وَإِذَا نَزَعْتَ عَنِ الْغَوَايَةِ فَلْيَكُنْ لِلَّهِ ذَلِكَ السُّنْعُ لَا لِلنَّاسِ ^(٣)

(١) راجع : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام لعبد الرحمن بدوى — المقدمة ص ٥ .

(٢) ديوان أبى نواس ص ٢١٨ .

(٣) محاضرات الأدباء ص ٢٢٧ .

وكان هذا المبدأ يقضى بالنزع عن الغواية بعد انتهاء ثورة الرغبات وخمود جنوتها ، إذا ما أشرف الإنسان على دور الشيخوخة ؛ فلكل مرحلة ما يلائمها ؛ للشباب رغبة يجب أن تلبى ، وحاجة يجب أن تشبع ، وللشيخوخة رزاة يجب أن تصان ، ووقار يجب أن يحترم ويكون بمنجاة عن الابتذال :

أَيَا مَنْ بَيْنَ بَاطِيَةٍ وَزِقٍّ وَعُودٍ فِي يَدَيَّ غَانَ مُعْنَى
إِذَا لَمْ تَنْهَ نَفْسَكَ عَنْ هَوَاهَا وَتُحْسِنَ صَوْنَهَا فَإِلَيْكَ عَنَى
فَإِنِّي قَدْ شَبَعْتُ مِنَ الْعَمَاصَى وَمِنْ إِذْمَانِهَا وَشَبَعْنِ مِنَى
وَمَنْ أَسْوَأَ وَأَقْبَحُ مِنْ لَيْبٍ يَرَى مُتَطَرِّبًا فِي مِثْلِ سِنَى ^(١)

وفكرة تقسيم العمر إلى مرحلتين لكل منهما ما يلائمها واضحة في شعر أبي نواس . وهو لذلك يحرص على أن لاتطغى مرحلة على أخرى ؛ لأن العمر محدود ، والإنسان مسوق إلى نهاية معلومة ، والأيام تلح على الإنسان مسرعة به نحو هذه الغاية :

يَظَلُّ الدَّهْرُ يَطْلُبُنِي وَيَنْحُونِي عَلَى عَجَلٍ
فَأَيَّامِي تُقَرِّبُنِي وَتُذَنِّبُنِي إِلَى أَجَلِي ^(١)

وقد أتاح هذا الإخلاص في المجون والزهد على السواء لأبي نواس روحاً قوية في شعره ، ونعمة محبة نفاذة ذات تأثير على السامع والقارىء . وقد قيل : (ما خرج من القلب وقع في القلب) . « قلل سفيان بن عيينة لرجل من أهل البصرة : أنشدني لأبي نواسكم ، فأنشده :

مَا هَوَى إِلَّا لَهُ سَبَبُ يَبْتَدِي مِنْهُ وَيَنْشَعِبُ

فقال سفيان : آمنت بالذي خلقه ^(٢) » .

(١) ديوان أبي نواس ص ١٧٨ .

(٢) مقدمة الديوان ص ٥١ .

وفي شذرات الذهب في حوادث سنة ست وتسعين ومائة « وفيها أبو نواس :
قال ابن عيينه : هو أشعر الناس ... وكان المأمون يقول : لو وصفت الدنيا نفسها
ما بلغت قول أبي نواس :

أَلَا كُلُّ حَيٍّ هَالِكٌ وَابْنُ هَالِكٍ وَذُو نَسَبٍ فِي الْهَالِكِينَ عَرِيقٌ
إِذَا امْتَحَنَ الدُّنْيَا أَبْوَابُ تَكْشَفَتْ

لَهُ عَنْ عَدُوٍّ فِي ثِيَابِ صَدِيقٍ
وَأُثْنِي عَلَيْهِ ابْنُ عَيْنَةَ وَعُلَمَاءُ عَصَرِهِ بِالْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ^(١) .

« وقال ابن دريد سألت أبا حاتم عن أبي نواس فقال : إن جد أحسن ، وإن
هزل ظرف ، وإن وصف بالغ ، يلقي الكلام على عواهنه ، لا يبالي من حيث
أخذه^(٢) » .

وقد سلمت لأبي نواس في الزهد معان تدل على صفاء نفس ، وحدة ذكاء ،
ودقة ملاحظة ، مثل قوله :

لَوْ لَمْ تَكُنْ لِلَّهِ مَتَمِّمًا لَمْ تُمْسِ مُحْتَاجًا إِلَى أَحَدٍ^(٣)
وقوله :

إِنَّ لِلْمَوْتِ لَمَهْمًا وَأَقْعًا دُونَكَ أَوْ بِكَ
نَحْنُ نَجْرِي فِي أَفَانٍ مِنْ سُكُونٍ وَتَحَرُّكٍ^(٤)

وقوله :

مَا أَرْتَدَّ طَرْفُ امْرِئٍ بِلَذَّتِهِ إِلَّا وَثَمِيءٌ يَمُوتُ مِنْ جَسَدِهِ^(٥)

وقارىء أبي نواس يكاد يلمس بيديه نفحة الصدق التي تشيع في زهدياته ؛ فهو

(١) شذرات الذهب - ١ ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

(٢) مقدمة الديوان ص ١١ .

(٣) الديوان ص ١٦٨ .

(٤) ألبان والتبيين - ٣ ص ١٧٨ .

(٥) الديوان ص ١٦٥ .

إِنَّمَا زَهْدٌ لِأَنَّهُ اقْتَنَعَ بِوُجُوبِ الزَّهْدِ . وَلِصَدَقَةِ فِي زَهْدِهِ وَتَوْبَتِهِ يَحْسُ لِنَعَاتِ الْأَلَمِ عَلَى مَا فَرَطَ فِي جَنْبِ اللَّهِ أَيَّامَ شَبَابِهِ ؛ وَهُوَ لِذَلِكَ يَقْلَعُ عَنْ غَوَايَتِهِ بِإِصْرَارٍ وَتَصَمِيمٍ ، يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ :

كُنْ مَعَ اللَّهِ يَكُنْ لَكَ وَانْتَقِ اللَّهَ لَعَلَّكَ
لَا تَكُنْ إِلَّا مُعَذِّبًا لِلْمَنَآيَا فَكَأَنَّكَ
إِنَّ لِلْمَوْتِ لَسَهْمًا وَقَعًا دُونَكَ أَوْ بِكَ
فَجَنُّ فَجَرِي فِي أَفَانَيْنِ سَكُونٍ وَتَحَرُّكٍ
فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْ وَبْتَغُواهُ تَمَسَّكُ (١)

وَبَيْنَ سَحَبِ الْخُوفِ الْمَتْرَاكَةِ تُلُوحُ فَرْجَةٍ يَشْرِقُ مِنْهَا نُورُ الرَّجَاءِ ؛ فَيَهْدِي
مِنْ رُوعَاتِهِ الَّتِي تَتَنَابَهُ بِذِكْرِ الْمَوْتِ وَأَهْوَالِ الْقِيَامَةِ . وَلَمْ لَا يَهْدَأُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَسِعَتْ
كُلَّ شَيْءٍ ، وَهُوَ سَبْحَانَهُ الَّذِي قَدَرَ لِلطَّائِعِينَ طَاعَتَهُمُ وَلِلْعَاصِينَ عَصْيَانَهُمْ :

يَا نُوَامِي تَفَكَّرْ وَتَعَزَّزْ وَتَصَبَّرْ
سَاءَ لَكَ الدَّهْرُ بِشَيْءٍ وَلَمَّا مَرَّكَ أَكْثَرُ
يَا كَبِيرَ الذَّنْبِ عَفْوُ اللَّهِ مِنْ ذَنْبِكَ أَكْبَرُ
أَكْبَرُ الْأَشْيَاءِ عَنْ أَصْغَرِ عَفْوِ اللَّهِ أَصْغَرُ
لَيْسَ الْإِنْسَانُ إِلَّا مَا قَضَى اللَّهُ وَقَدَّرَ
لَيْسَ لِلْمَخْلُوقِ تَدْبِيرٌ بَلِ اللَّهُ الْمُدَبِّرُ (٢)

هُوَ رُوحُ الْإِسْتِسْلَامِ فِي الْكَلْبَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ لَا تَكُونُ إِلَّا مِنْ أُولَئِكَ الَّذِينَ أَسْقَطُوا عَنْ
أَنْفُسِهِمْ كُلَّ تَدْبِيرٍ ، وَتَرَكُوا أَنْفُسَهُمْ تَحْتَ مَا جَرِيَتِ الْقَضَاءُ ؛ وَهُوَ أَسَاسُ رُوحِ
هَامٍ فِي بَدَايَةِ السُّلُوكِ عِنْدَ الصُّوفِيَةِ الَّذِينَ أَتَوْا فِيمَا بَعْدَ . فَقَدْ قَالُوا : يَنْبَغِي لِلإِنْسَانِ
أَنْ يَطْرَحَ نَفْسَهُ تَحْتَ جَرِيَانِ الْقَضَاءِ حَتَّى يَكُونَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى كَالْمَلِكِ بَيْنَ

(١) الْبَيَانُ وَالتَّبَيُّنُ - ٣ ص ١٧٨ وَالدِّيَوَانُ ص ١٧٠ .

(٢) الْبَيَانُ وَالتَّبَيُّنُ - ٣ ص ١٧٨ وَالدِّيَوَانُ ص ١٦٨ .

يدى الفاسل . وهذا المبدأ ، ومبدأ التوكل الذى دعا إليه صراحة فى قوله :

فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْ وَبِتَقْوَاهُ تَمَسَّكْ

وغيرها مما عمر به القرن الثانى من المبادئ الروحية ، ولكنها كانت متناثرة هناك يتداولها الناس ، ويزاولونها عملياً ، دون أن يؤلفوا بينها ، ويكوّنوا منها وحدة متماسكة يسلم بعضها إلى بعض ، وكان لابد أن يحل القرن الثالث حتى يتم هذا التنظيم .

وأياً ما كان فأبو نواس قد تاب إلى الله ، وأتاب إليه ، وانصرف عن لذّة الدنيا ومتعتها خوفاً من عذاب الله وطمعاً فى نعيمه ، ولم يكن كأولئك الذين يعبدون الله سبحانه لأنه أهل للعبادة دون نظر إلى خوف أو طمع :

هُمَا أَمْرَانِ فَوزٌ أَوْ شَقَاءُ
أَلَا قِي حِينَ أَنْظَرُ فِى كِتَابِي
فَإِمَّا أَنْ أُخَلِّدَ فِى نَعِيمٍ
وَإِمَّا أَنْ أُخَلِّدَ فِى عَذَابٍ^(١)

وهو يستعين بالمعانى الحسية التى عاش فيها قبلاً على توضيح الصور الأخروية .
فيقول :

فَأَسْمُ بَعِينِيكَ إِلَى نِسْوَةٍ
مُؤْوَرُّهُنَّ الْعَمَلُ الصَّالِحُ
لَا يَجْتَلِي الْعِذْرَاءُ مِنْ خِذْرِهَا
إِلَّا أَمْرُوهُنَّ مِيزَانُهُ رَاجِحُ
مَنْ اتَّقَى اللَّهَ فَذَلِكَ الَّذِي
سَيَقِ إِلَى الْمُتَجَرُّ الرَّابِحِ^(٢)

ولأبى نواس نظرات فى الأخلاق والحياة والموت تتسم بالدقة وإعمال الفكرة ، فهو يدعو إلى مبادئ خلقية بناء على تفكيره الخاص ، واعتقاده جدوى هذه الأخلاق على الفرد والمجتمع :

خَلِّ جَنَبِيكَ لِرَامٍ
وَأَمْضِ عَنْهُ بِسَلَامٍ

(١) الديوان ص ١٧٣ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٧٧ .

مَتَّ بِدَاءِ الصَّمْتِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ دَاءِ السَّكَلَامِ
 إِنَّمَا السَّالِمُ مَنْ أَلْجَمَ فَاهُ بِلِجَامِ
 رَبِّمَا اسْتَفْتَحَتْ بِالْمَرْحِ مَغَالِيقَ الْحِمَامِ
 رَبُّ لَفْظٍ سَاقٍ آجَا بَلْ فَنَامَ لِفَتْنَامِ
 فَالْزَمِ الصَّمْتَ فَإِنَّ الصَّمَّ تَأْتِي لِلْجِمَامِ^(١)

هو كان أبا نواس خبر الناس وأخلاقهم والدنيا وأحوالها أيام لهوه ومجونه فلم يحمد من ذلك شيئاً . وهولذلك ينصح بإيثار السلامة والنجاء من شرر المخالطة والمشاركة؛ لأن طبيعته الناس بنيت على التميز ، والتلون ، والغدر ، والخديعة ، والإقبال على من كان ذا جاه أو مال ، والانصراف عن قل ماله ولو كان خير الناس . كل ذلك ساعد على تكوين صورة في ذهن أبي نواس عن الناس لا تشرفهم كثيراً :

يَا بَنِي النَّقْصِ وَالْعَبَرِ وَبَنِي الضَّعْفِ وَالْخَوَرِ
 وَبَنِي الْبُعْدِ فِي الطَّبَا عِ عَلَى الْقُرْبِ فِي الثُّوَرِ
 وَالشُّكُولِ الَّتِي تَبَا يَنْ فِي الطُّوْلِ وَالْقِصَرِ
 احْقِصَاءَ مِنَ الْخِصَا مِ وَخَتَمًا عَلَى الصُّرَرِ^(٢)

والآيات بنيت على نظرة ثاقبة في الناس ؛ فهم على تشابههم في الصور ، وتقاربهم في الأشكال ، متباعدون في الطباع ؛ فهم الصدوق والمخادع ، والصادق والكاذب ، والأمين والخائن . وهؤلاء الناقصون أصحاب أصل عريق في هذا النقص ؛ لأنهم ينحدرون من أصلاب ناس آخرين ، والناس هم الناس في كل زمان . ومن تأملاته قوله :

تَبْنِي مِنَ الدُّنْيَا زِيَادَتَهَا وَزِيَادَةُ الدُّنْيَا هِيَ النَّقْصُ^(٣)

(١) البيان والتبيين ٣ ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٢) الديوان ص ١٦٦ .

(٣) الديوان ص ١٦٧ .

ومما يتمثل به الصالحون من شعره قوله :

تَرْجُو النِّجَاةَ وَلَمْ تَسْلُكْ مَسَالِكَهَا إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَبَسِ (١)

وأبو نواس صاحب شخصية ظاهرة في حياته وفنه على السواء . وقوة شخصيته هذه جعلته لا ينسج على منوال غيره ؛ وإنما هو إنسان ذكي عرف أفكار عصره وآراءه ، فتمثل ما استساغ منها ، وأخرجها فناً جديداً مبتدعاً ليس عليه مسحة الأخذ أو التأثر والمقطوعات المارة شاهد صدق على ذلك ؛ فليس فيها تأثر بغيره . لا في الشكل ولا في الموضوع إلا في القليل .

٣ — أبو العتاهية وشعره الزهري

أبو العتاهية شاعر عباسي ، من متقدمي المولدين ، في طبقة بشار وأبي نواس . وتلك الطائفة . ولد سنة ثلاثين ومائة بعين التمر وهي بلدة بالحجاز قرب المدينة ، وقيل إنها من أعمال سقى الفرات ، وقال ياقوت الحموي في كتابه المشترك إنها قرب الأنبار ، ونشأ أبو العتاهية بالكوفة ، وسكن بغداد ، وكان يبيع الجرار قليل له الجرار (٢) .

واسمه إسماعيل بن القاسم بن كيسان ، وكنيته أبو إسحق ، وأبو العتاهية لقب . لقب به لاضطراب كان فيه ، وقيل بل كان يحب المجون والحلاعة فكنى لعتوه أبا العتاهية . وهو أحد من سار قوله ، وانتشر شعره ، وشاع ذكره ، ويقال إن أحداً لم يجتمع له ديوانه بكاله لعظمه . وكان يقول في الغزل والمدح والهجاء قديماً ، ثم تنسك وعدل عن ذلك إلى الشعر في الزهد وطريقة الوعظ ، فأحسن القول فيه وجود وأربى على كل من ذهب ذلك المذهب (٣) .

نشأ أبو العتاهية في عصر امتاز بالأزمات العقلية ، وظهور موجة من الشك والحيرة ظهرت نتيجة الاختلاط بين شعوب الإمبراطورية الإسلامية ؛ فقد كانت

(١) الديوان ص ١٦٦ .

(٢) وفيات الأعيان ص ١٠٩ — ٩٠ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

العقائد القديمة التي قضى عليها الإسلام أو حاول ذلك على الأقل تظهر في كلام الموالى الذين آثروا الإسلام عليها وفي أقوالهم وسلوكهم بحسن نية مرة وبسوءها مرة أخرى ، وكان ذلك مدعاة إلى ظهور موجة من الإلحاد بين المسلمين سميت بالزندقة ، وأطلق على أصحابها لفظ الزنادقة ، وهم الذين يدينون بمبادئ مجوسية أو مانوية على الأخص . وكان أول عهد هذه الحركة بالظهور أواخر العصر الأموي ؛ فقد أعدم آخر خلفاء بني أمية معلّمه بتهمة الزندقة ، ولما جاءت الدولة العباسية اتسعت الحركة وقويت ، مما اضطر المهدي إلى إنشاء محكمة تفتيش لتعقب الزنادقة ، وظلت تواصل عملها بعد موت المهدي في خلافة الهادي والرشيد الذي عين موظفاً خاصاً يشرف على أعمالها^(١) .

وبعد الرشيد ولي الأمين الذي لم تطل به مدة خلافته ، وقد قضاه في حرب مع أخيه المأمون الذي جذب في عهده مشكلة عقلية أخرى لا تقل عن مشكلة الزندقة وهي فتنة خلق القرآن التي أنشئت لها محكمة تفتيش أخرى تعقب المخالفين. لرأى الخليفة بالتشريد والتعذيب^(٢) .

في هذا الجو نشأ أبو العتاهية ، واتصل بالخلفاء ، وبادمهم ، ومدحهم ، ونال جوائزهم . وكان من الطبيعي أن يتأثر بما كان يجري حوله من صراع بين الآراء انتهى إلى صراع مادي عنيف ؛ فهو رجل شاعر ، ذكي ، متصل بالأوساط التي تجري فيها هذه الآراء ، فلا أقل من أن يكون لنفسه رأياً في مشكلات العصر .

وكان أول خليفة اتصل به أبو العتاهية المهدي . وقد اشتهر بحب مولاته عنبة أول الأمر ، وكان يتعرض لها في الطريق ، ويحتال للقائها ، ولما ضاقت به امتحنته بالمال فأبى ، وأظهر لها حبه . وقيل إن غزله فيها وإظهار حبه لها كانا حيلة من حيله في الوصول إلى الخليفة^(٣) . ولما اتصل به استأذن يوماً أن يهدي إلى الخليفة

(١) تاريخ العرب (فليب حتى) ترجمة محمد مبروك نافع المجلد الثاني ص ٤٥٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٤٦ .

(٣) تفصيل ذلك في : تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٤ — ٢٥٦ .

في النوروز والمهرجان ، فلما أذن له أهدى إليه برنية ضخمة فيها ثوب ناعم مطيب قد كتب على حواشيه :

نَفْسِي بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا مُعَلَّقَةٌ اللَّهُ وَالْقَانِمُ الْمَهْدِيُّ يَكْفِيهَا
إِنِّي لَا يَأْسُ مِنْهَا ثُمَّ يُطْعِمُنِي فِيهَا احْتِقَارُكَ لِلدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

يعنى عتبة . وقد هم الخليفة بدفعها إليه ، فناشدته حرمتها وخدمتها ألا يصنع فأعفاها (١) .

وكانت منزلة أبي العتاهية عند الخلفاء مما يحسده عليه غيره من الشعراء . وقد كان لمقدرته الشعرية ، وإيثاره السهولة والسلاسة ، وقصده إلى المعاني بطريقة مباشرة ، فضل في تقدمه عند أبواب الخلفاء ، حدث أشجع السلمي قال : « أذن لنا المهدي والشعراء في الدخول عليه ، فدخلنا ، فأمرنا بالجلوس ، واتفق أن نجلس إلى جنبي بشار ، وسكت المهدي وسكت الناس ، فسمع بشار حساً ، فقال لي : يا أشجع من هذا ؟ فقلت أبو العتاهية ، قال فقال لي : أترأى ينشد في هذا المحفل ؟ فقلت : أحسب سيفعل ، قال : فأمره المهدي أن ينشد فأنشده :

أَلَا مَا لِسَيِّدَتِي مَا لَهَا

قال : فنخسني بمرقعه ، ثم قال لي : ويحك ! رأيت أحر من هذا ؟ ينشد مثل هذا الشعر في هذا الموضع ، حتى بلغ إلى هذا الموضع :

أَتَتْهُ الْخِلَافَةُ مُنْقَادَةً إِلَيْهِ تَجَرَّرُ أَذْيَالَهَا
فَلَمْ تَكُ تَصْلُحْ إِلَّا لَهُ وَأَمَّ يَكُ يَصْلُحُ إِلَّا لَهَا
وَلَوْ رَامَهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لَزُلْزَلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا
وَلَوْ لَمْ تُطْعَمْ بَنَاتُ الثُّفُو سِ لَمَّا قَبِلَ اللَّهُ أَعْمَالَهَا

قال فقال بشار : انظر ويحك يا أشجع هل طار الخليفة عن فراشه (٢) ؟ » .

(١) وفيات الأعيان ١ ص ٨٩ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٧ .

وكانت منزلته عند الرشيد منزلة النديم المؤنس الذي لا يمل . وفي خلافة الرشيد أقلع أبو العتاهية عن القول في الغزل ، وانصرف إلى القول في الزهد ، فحبسه الرشيد حتى يرجع إلى الغزل ، ويخلع عنه رداء الزهاد ، وقد استجاب أبو العتاهية أحياناً تحت تهديد الخليفة ووعيده ؛ فعاود القول في الغزل وقال :

يَا أَبْنَ عَمِّ النَّبِيِّ سَمِعَا وَطَاعَةً قَدْ خَلَعْنَا الْكِسَاءَ وَالْذَّرَاعَةَ

وَرَجَعْنَا إِلَى الصَّنَاعَةِ لَمَّا

كَانَ سُخْطُ الْأَمَامِ تَرَكَ الصَّنَاعَةَ (١)

ولكن اتجاهه النفسى إلى الزهد كان أقوى من أن يقاوم ، فلم يجد فيه تهديد للخليفة ولا وعيده .

وكانت منزلته عند الخلفاء وقربه منهم مدعاة لحسد الآخرين إياه ، فساءت فيه ألسنتهم . فاتهم بالبخل ، والزندقة ، وسوء العقيدة ، ورمى بالقدر وقبح المنظر . وروح التحامل عليه من بنى عصره تجعل أكثر الروايات التى تضع من منزلته وتحت من قدره محل نظر .

وفي الأغاني كثير من الروايات التى تدور حول بخله ؛ فثامة بن أشرس يسمع منه أبياتاً فى الزهد فيقول له : من أين لك هذا المعنى ؟ فيقول أبو العتاهية : هو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنما لك من مالك ما أكلت فأفئيت ، أو لبست فأبليت ، أو تصدقت فأمضيت » فيقول له ثامة : إذا كنت تؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بدره فى دارك ؟ ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تتركى ، فيقول : أخاف الفقر ، فيقول ثامة : وبم تريد حال من افتقر على حالك وأنت لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد ؟ قال ثامة « فترك جواب كلامى كله ، ثم قال لى : والله لقد اشتريت فى يوم عاشوراء لحماً وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم . فلما قال لى هذا القول أضحكى حتى أذهلنى عن جوابه ومعاتبته ، فأمسكت عنه ، وعلمت أنه ليس ممن شرح الله

صدره للإسلام^(١) .

وروح السخرية بأبي العتاهية ظاهرة في هذه القصة ، وترتيب عدم قابليته للإسلام على بخله مبالغة تحمل على الشك في صحتها .

وحدثوا أنه كان له جار ضعيف سيء الحال ، فكان يمر بأبي العتاهية في غدواته وروحاته فيدعو له أبو العتاهية قائلاً : اللهم اغنه عما هو بسبيله ، شيخ ضعيف سيء الحال ، عليه ثياب متجمل ، اللهم أعنه واصنع له ، وبارك فيه . وبقي على ذلك حتي مات الشيخ نحو عشرين سنة ، وما تصدق عليه بدرهم . قال المحدث فقلت له يوماً : يا أبا إسحق إني أراك تكثر الدعاء لهذا الشيخ وتزعم أنه فقير مقل فلم لا تصدق عليه بشيء ؟ قال : أخشى أن يعتاد الصدقة ، وهي آخر كسب العبد ، وفي الدعاء خير كثير^(٢) .

وكما لم يسلم من معاصريه في خلقه فرمى بالبخل لم يسلم في عقيدته فرمى بالزندقة ، وتكلم الناس كثيراً في آرائه التي يدين بها ، ومذهبه الذي ينتهجه ؛ ففي الأغاني « كان مذهب أبي العتاهية القول بالتوحيد ، وأن الله خلق جوهرين متضادين لامن شيء ، ثم إنه بنى العالم هذه البنية منهما ، وأن العالم حديث العين والصنعة ، لا يحدث له إلا الله ، وكان يزعم أن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تنفى الأعيان جميعاً ، وكان يذهب إلى أن المعارف واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث طباعاً ، وكان يقول بالوعيد وبتحريم المكاسب^(٣)... إلخ » .

وهذه الرواية تجمع في عقيدة أبي العتاهية عناصر ثلاثة : الإسلام ، والثنوية ، ومذهب الزيدية المبتدعة الغالين .

أما الإسلام فما كان في وسع أعدائه أن يجردوه منه جملة وهو يتمسك بشعائره ، ويؤدي مناسكه ، ويسمر مع خليفة المسلمين في بغداد . وأما الثنوية فإن عصر أبي العتاهية كان يعج بها ، وكثير من المسلمين اتهموا بها ، وعرفوا بالزندقة ، وكانت

(١) الأغاني ٣ ص ١٢٨ .

(١) الأغاني ٣ ص ١٢٩ .

(٢) الأغاني ٣ ص ١٢٤ .

في غالب الأحيان تتخذ بين الناس وسيلة لينسكل بعضهم ببعض عن طريق الاتهام بها ، وقد يكون أبو العتاهية أحد هؤلاء المفتري عليهم ، وقد يكون ذا رأى خاص فيها عرف عنه واشتهر به . أما مذهب الزيدية فلم يرد ما يؤيده عند أبي العتاهية لافي شعره ولا في الروايات التي تنقلت عنه .

ويبدو أن أبو العتاهية كان « سوداوى المزاج ، كثير التردد في أمر الدين ، فتقلب على أطوار شتى — شأن الذين يحلون أنفسهم من قيود الدين ، وينظرون فيه نظر الناقد — فاستقر رأى أبي العتاهية أخيراً على التمسك بالإسلام ، والزهد عن الدنيا^(١) » وهذا التردد الذى سيطر عليه فترة من الزمن كان ثغرة نفذ منها أعداؤه إلى رميه والطمع عليه . وحتى الحادثة التي رويت عن بداية زهده وتنسكه سيقت في قالب مليء بالسخرية والتهمك^(٢) .

أما سبب زهده فيقول أبو سلمة الغنوى « قلت لأبي العتاهية : ما الذى صرفك عن قول الغزل إلى قول الزهد ؟ قال : إذا والله أخبرك . إنى لما قلت :

اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَ مَوْلَانِي أَهْدَتْ لِي الصَّدَّ وَالْمَلَامَاتِ
مَنْحَتَهَا مُهْجَتِي وَخَالِصَتِي فَكَانَ هِجْرَانُهَا مُكَافَاتِي
هَيْمَتِي حُبًّا وَصَبْرَتِي اُذْمُوتُهُ فِي جَمِيعِ جَارَانِي

رأيت في المنام في تلك الليلة كأن آتيا آتاني فقال ما أصبت أحداً تدخله بينك وبين عتبة يحكم لك عليها بالمعصية إلا الله تعالى ؟ فانتبهت مذغوراً ، وتبت إلى الله تعالى من ساعتى من قول الغزل^(٣) » ودلالة هذه الحادثة أهم منها ؛ فما أظن أنها تنهض وحدها سبباً لإقلاع إنسان عن خطة في الحياة لا زمته سنوات طوالاً ، ولكنها تدل على التهيؤ النفسى لذلك الإقلاع ، وأنها سبقت بكثير من التفكير والتدبر وتقلب الأمور على وجوهها ، وحين اختمرت الأفكار واتضحت الخطة

(١) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ج ٢ ص ٦٨ .

(٢) القصة المذكورة في الأغاني ج ٣ ص ١٣٠ .

(٣) تاريخ بغداد مجلد ٦ ص ٢٥٨ .

وتم العزم كانت هذه الرؤيا بمثابة شرارة التفجير . وهذا دليل على أن أبا العتاهية شغل بتقويم نفسه ، واهتم بمصيرها شأن المتأزمين من الناحية الروحية الذين يقضون الفترات الطوال يقاسون آلام القلق ، ويتخبطون في ظلام الحيرة ، قبل أن يشرق في نفوسهم شعاع الهدى ونور اليقين ، وتصور الأخبار الروية عنه مبلغ قلقه في حياته وعدم شعوره بالأمن فيها ؛ فمن ذلك ما يروي أبو بكرمة عن شيخ له من أهل الكوفة قال : « دخلت مسجد المدينة ببغداد بعد أن بوع الأمين محمد بسنة فإذا شيخ عليه جماعة وهو ينشد :

لَهْنِي عَلَى وَرَقِ الشَّبَابِ وَغُصُونِهِ الْخُضِرِ الرُّطَابِ
 ذَهَبَ الشَّبَابُ وَبَانَ عَيٌّ غَيْرَ مُنْتَظَرِ الْأَيَّامِ
 فَلَأَبْكِيَنَّ عَلَى الشَّبَابِ بِ وَطِيبِ أَيَّامِ التَّصَابِي
 وَلَأَبْكِيَنَّ مِنَ الْيَلَى وَلَأَبْكِيَنَّ مِنَ الْخَضَابِ
 إِنِّي لَأْمُلُّ أَنْ أُخَلَّدَ وَالْمَنِيَّةُ فِي طَلَابِي

قال : فجعل ينشدها وإن دموعه لتسيل على خديه ، فلما رأيت ذلك لم أصبر أن ملت فكتبتها ، وسألت عن الشيخ فقيل لي هو أبو العتاهية^(١) .

فهو في هذه الرواية يندب شبابه وأيام صباه في المسجد ، وهذا دليل على أن الحنين يعاوده إلى تلك الأيام التي قضى فيها لباتات ، وأي دليل على ذلك أبلغ من سيلان دموعه على خديه على مرأى ومسمع من الناس ، ولكنه في البيت الأخير ينقلب زاهداً فيجكي غزوره بالأمل في الخلود والمنية تطلبه .

وكان حياة أبي العتاهية يمكن أن ترسم على هيئة ذبذبات تتسع وتضيق ، وهي في اتساعها تقترب من حدود اليقين أو تجتازها ، ولكنها تعود سيرتها الأولى من التذبذب والاضطراب حتى انتهى بها الأمر أخيراً إلى اجتياز الحد إلى منطقة اليقين بصفة نهائية بعد ذبذبات متسعة متلاحقة . وحين اجتاز الاضطراب والحيرة

إلى اليقين ثبت على يقينه مخلصاً فيه ، وسخر فنه في خدمة حياته الجديدة ، حياته الروحية الموقنة المطمئنة فلقي ترحيباً وإعجاباً من العامة والخاصة على السواء ، وبلغت مواعظه حيث أراد من نفوسهم ، واستنزل بها الدمع من محاجرهم ، فحسده بعض معاصريه ، ووجهوا طعناتهم إلى ما أحفظهم عليه وهو زهده ودينه وعقيدته وخلقه ، فهاجموه ، وأذاعوا المقالات ضده . روى العباس بن عبد الله بن سنان ابن عبد الملك بن مسمع قال : « كنا عند قثم بن جعفر بن سليمان وعنده أبو العتاهية ينشد في الزهد ، فقال قثم : يا عباس أطلب الساعة الجواز حيث كان ولك عندي سبق . فطلبت فوجدته عند ركن دار جعفر بن سليمان ، فقلت : أجب الأمير ، فقام . معي حتى أتى قثم ، فجلس في ناحية مجلسه وأبو العتاهية ينشده ، فأنشأ الجواز يقول :

مَا قُبِحَ التَّزْهِيدُ مِنْ وِعَظٍ يُزْهَدُ النَّاسُ وَلَا يَزْهَدُ
لَوْ كَانَ فِي تَزْهِيدِهِ صَادِقًا أَضْحَى وَأَمْسَى بَيْتُهُ الْمَسْجِدُ
يَخَافُ أَنْ يَنْفَدَ رِزْقُهُ وَالرِّزْقُ عِنْدَ اللَّهِ لَا يَنْفَدُ
وَالرِّزْقُ مَقْسُومٌ عَلَى مَنْ رَى يَنَالُهُ الْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ

قال : فالتفت أبو العتاهية إليه فقال : من هذا ؟ قالوا : الجواز ، وهو ابن أخت سلم الخاسر ، اقتص نخاله منك ، فأقبل عليه وقال : يا ابن أخي ، إني لم أذهب حيث ظننت ولا ظن خالك ، ولا أردت أن أهتف به ، وإنما خاطبته كما يخاطب الرجل صديقه ، فالله يغفر لكما . ثم قام ^(١) .

والقصة تدل على تأمر الأمير مع الجواز على أبي العتاهية ، وأنهما أعدا هذا الموقف والشعر الذي أنشده الجواز فيه ، ولم تكن الصدفة وحدها هي التي لعبت هذا الدور ، وكثير ممن عاصر أبا العتاهية أمير وجاز .

« جلس منصور بن عمار بعض مجالسه ، فحمد الله وأثنى عليه ، وقال : إني أشهدكم أن أبا العتاهية زنديق . فبلغ ذلك أبا العتاهية فكتب إليه :

(١) الأغاني ٣ - ١٥٨ — والقصة مروية برواية أخرى في : معجم الأدباء ج ١

إِنَّ يَوْمَ الْحِسَابِ يَوْمٌ عَسِيرٌ
لَيْسَ لِلظَّالِمِينَ فِيهِ نَصِيرٌ
فَاتَّخِذْ عُدَّةً إِمَّا تَطَّلِعَ الْقَبْرِ وَهَوْلِ الصَّرَاطِ يَا مَنْصُورُ

ووجه بها أبو العتاهية إلى منصور ، فندم على قوله ، وحمد الله وأثنى عليه ،
وقال ؛ أشهدكم أن أبا العتاهية قد اعترف بالموت والبعث ، ومن اعترف بذلك فقد
برى مما قذف به ^(١) .

ولم يكن بمستبعد أن يجلس منصور هذا مجلساً آخر ، فيحمد الله ، ويثني
عليه ، ويحكم على أبي العتاهية مرة أخرى بالزندقة ، ويكون على استعداد لأن يرجع
في حكمه إذا وصلته أبيات أخرى من أبي العتاهية . وعلى هذا النسق كانت
الأحكام تصدر ضد أبي العتاهية ، وهذا مدعاة إلى التوقف في تصديقها والتعويل
عليها . والواقع أن صدق أبي العتاهية في زهده أو ادعائه فيه لا يغير من الحقيقة
الواقعة شيئاً ، وهي أن شعره كان استجابة ناجحة لما ساد القرن الثاني من حركة
زهدية ، وتعبيراً موفقاً عن الحياة الروحية النشطة إذ ذاك ، وتمهيداً حسناً لوضع
الأسس للشعر الصوفي الذي ظهر بعد ذلك في القرن الثالث ، وأن شعر أبي العتاهية
استجمع بين أبياته كل فنون الشعر الزهدى المتفرقة بين الشعراء ، وضمها جميعاً ،
وألف بينها ، فأظهر بذلك شخصية الشعر الزهدى بخصائصه ومقوماته .

« وشعر أبي العتاهية قسمان : القسم الواحد وهو الأكبر والأوسع مداره على
الزهديات ، وبها عرف أبو العتاهية حتى فاق في وصفها من سبقه ومن لحقه . وهذا
القسم قد جمعه في القرن الخامس للهجرة الإمام أبو عمر يوسف بن عبد الله بن
عبد البر النمرى القرطبي المتوفى في سلخ شهر ربيع الأول سنة ٤٢٣ (١٠٧٠ م)
بمدينة شاطبة ، ومنه عدة نسخ في القاهرة ودمشق والأستانة والقسم الآخر
منظومات مختلفة في كل فنون المعاني من مديح ، وثناء ، وهجو ، وأوصاف ، وحكم ،
وأمثال وهذا لم يجمع سابقاً ^(٢) » وإنما هو مقطوعات متناثرة في الكتب العربية
القديمة ما بين مخطوط ومطبوع .

(١) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٣ — ٢٥٤ .

(٢) سلسلة الروائع (أبو العتاهية) ص و .

والقسم الزهدي من شعره يقوم أساساً على الموعظة وما يتبعها ، من ذكر الدنيا وتقلبها ، وسرعة زوالها ، والموت وغصصه ، والآخرة وأهوالها ، هذا من ناحية . وعلى الأخلاق ، والحكمة ، وما يتبع ذلك من نظرات في الحياة والناس من ناحية ثانية .

ومن أسس الموعظة عنده تصوير الدنيا ووصفها ؛ فهي غرارة لا يدوم على حال لها شأن ، تجمع براكبها فيلقى مصرعه قبل أن يبلغ منيته :

دُنْيَاكَ غَرَارَةٌ فَذَرْهَا فَإِنَّهَا مَرْكَبٌ جَجُوحٌ
دُونَ بُلُوغِ الْجَهْلُولِ مِنْهَا مُنِيْمَتُهُ نَفْسُهُ تَطِيحُ^(١)

والواقع أن قلب الدنيا ، وخداعها ، وسرعة زوالها كل ذلك لا يحتاج إلى كبير ذكاء ولا طول تفكير كي يفهم ويدرك ؛ فإن الدنيا تبدو مسفرة للناس بلا نقاب ، وتعلن عن صفاتها بنفسها :

نَعَتِ الدُّنْيَا إِيْنَا نَفْسَهَا وَأَرَاتْنَا عِجْرًا لَمْ نَنْسَهَا
كَلَّمَا قَامَتْ لِقَوْمٍ دَوْلَةٌ عَجَلَّ الْحَيْنُ عَلَيْهَا نَكَسَهَا
تَطْلُبُ التَّجْدِيدَ مِنْ دَارِ الْبَلَى أَسَسَ اللَّهُ عَلَيْهَا أَهَهَا
كَمْ لَهَا مِنْ نِقَمٍ مَسْمُومَةٍ يَسْتَبِينُ الْقَلْبُ مِنْهَا أَمْسَهَا
كَمْ لَهَا مِنْ نَكْبَةٍ قَاتِلَةٍ وَصُرُوفٍ لَا تُلَاقِي حَبْسَهَا
يَا لَهَا مَحْرُوسَةٌ لَمْ يَسْتَطِيعْ أَحَدٌ دُونَ الْمَنَايَا حَرْسَهَا^(٢)

ومع هذه الصفات المنفرة يقبل الناس على الدنيا ، ويشقون في طلبها ، ويجعلونها غايتهم من سعيهم ، ويتفاضلون بها ، مع أنها ظل زائل ومرد كل شيء فيها إلى الطين بما في ذلك الناس . وقليل أولئك الذين أدركوا حقيقتها ؛ فأزلوها

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٣٢٠ .

(٢) ديوان أبي العتاهية ص ١٣٤ .

منزلتها ، فزهدوا فيها ، ولم يركنوا إليها ، وجعلوا مقياس الفضل بينهم تقوى الله والعمل للآخرة :

يَا مَنْ تَشَرَّفَ بِالْدُّنْيَا وَطَيَّبَتْهَا لَيْسَ التَّشَرُّفُ رَفَعَ الطِّينَ بِالطِّينِ
إِذَا أَرَدْتَ شَرِيفَ النَّاسِ كُلِّهِمْ فَأَنْظِرْ إِلَى مَلِكٍ فِي زِيٍّ مُسْكِينٍ
ذَلِكَ الَّذِي عَظُمَتْ فِي النَّاسِ نِعَمَتُهُ

وَذَلِكَ يَصْلُحُ لِلدُّنْيَا وَلِلدِّينِ^(١)

وأمثال هذا الزاهد التقى قليلون ، وهم في كل عصر سرج الهداية في ظلام الضلال ، وغياهب حب الدنيا ، والتهالك عليها :

إِنَّا إِنِّي ظُلْمَةٌ مِنَ الْحُبِّ لِلدُّنْيَا وَأَهْلُ التَّقَى كَوَاكِهَا^(٢)

وهو لذلك يمدح عبادان لأنها مركز أولئك التقاة ، وهي مدينة على مصب دجلة في بحر فارس ، كان يقصدها الزهاد والصوفية فيما بعد للخلوة فيها والاتقطاع للعبادة :

سَقَى اللَّهُ عَبَّادَانَ غَيْثًا مُجَلَّلًا فَإِنَّ لَهَا فَضْلًا جَدِيدًا وَأَوَّلًا
وَتَبَّتْ مَنْ فِيهَا مُقِيمًا مُرَابِطًا فَمَا إِنْ أَرَى عَنْهَا لَهُ مُتَحَوَّلًا
إِذَا جِئْتَهَا أَمْ تَلْقَ إِلَّا مُكَبَّرًا تَخَلَّى عَنِ الدُّنْيَا وَالْأَمَهْلَلَا
فَأَكْرَمَ بَيْنَ فِيهَا عَلَى اللَّهِ نَازِلًا وَأَكْرَمَ بَعْبَادَانَ دَارًا وَمَنْزِلًا^(٣)

وهو يدعو إلى حياة الزهاد ؛ فإنها السبيل الوحيد للنجاة من فاقة الحاجة وقفر الحرص ، وما على الإنسان إلا أن يخلع الدنيا من قلبه ، فيقنع برغيف يابس وكف من ماء ، ويعيش في خلوته بعيداً من الدنيا والناس ، يعبد الله ، ويعتبر

(١) العقد الفريد ج ١ ص ٤٣ .

(٢) ديوان أبي الغاهية ص ٣٥ .

(٣) الديوان ص ٢١٨ — ٢١٩ .

بمن مضى قبله من القرون بتلاوة ماورد في القرآن من أنباء ماقد سبق ، أو بما أثبتته كتب الأخبار من عظات وعبر :

رَغِيفُ خُبْرٍ يَابِسٌ	تَأْكُلُهُ فِي زَاوِيَةٍ
وَكَوْزُ مَاءٍ بَارِدٍ	تَشْرَبُهُ مِنْ صَافِيَةٍ
وَعُرْفَةٌ ضَيِّقَةٌ	نَفْسُكَ فِيهَا خَالِيَةٌ
أَوْ مَسْحَدٌ بِمَعَزِلٍ	عَنِ الْوَرَى فِي نَاحِيَةٍ
تَدْرُسُ فِيهِ دَفْتَرًا	مُسْتَنِدًا بِسَارِيَةٍ
مُعْتَبِرًا بِمَنْ مَضَى	مِنْ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ
خَيْرٌ مِنَ السَّاعَاتِ فِي	فَيْءِ الْقُصُورِ الْعَالِيَةِ
تَعْقِبَهَا عُقُوبَةٌ	تُصَلِّي بِنَارٍ حَامِيَةٍ ^(١)

وكما كانت الفكرة عن الموت من الأسس الهامة للموعظة عند غيره كانت كذلك عنده . والواقع أن الموت لم يغب عن فكر إنسان ، زاهدا كان أو فاجرا ، ذكيا أو غيبيا . والحياة نفسها لم تتخذ هذا الوضع في أذهان الناس إلا بمقابلتها بالموت ، فكيف يترك أبو العتاهية ذكر الموت والموت من أسس الحياة بوضعها الراهن ؟ وفكرته عن الموت وهو يعظ لا يختلف كثيرا عن أفكار سابقيه ، وهي في عمومها فكرة الدين عن الموت ؛ من أنه محتوم على كل إنسان ، لا يعصم منه جبل ولا حصن ، وأن بعده حياة تقوم على الجزاء ، إن خيرا نخير ، وإن شرا فشر ، والناس مع هذا يغفلون عن هذا الوعد المضروب والأجل المحتوم :

يَا عَجَبًا كُلَّنَا يَجِيدُ عَنِ الْحَيَةِ نِ وَكُلُّ لِحَيْنِهِ لَاقٍ
كَأَنَّ حَيًّا قَدْ قَامَ نَادِبُهُ . وَالتَّقَتِ السَّاقُ مِنْهُ بِالسَّاقِ

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٣٠٤ — ٣٠٥ .

وَاسْتَلَّ مِنْهُ حَيَاتَهُ مَلَكَ الْمَوْتِ حَقِيًّا وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ^(١)

وهو يكرر معنى ورد في شعر أبي نواس ، والمعنى أقدم من زمانهما وكلاهما فيه غير مبتدع :

يَا نَفْسُ أَيْنَ أَبِي وَأَيْنَ أَبُو أَبِي وَأَبُوهُ عُدِّي لَا أَبْلَاكَ وَاحْسِبِي
عُدِّي فَإِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فَلَمْ أَجِدْ بَنِي وَبَيْنَ أَبِيكَ آدَمَ مِنْ أَبِ
أَفَأَنْتِ تَرَجِينَ السَّلَامَةَ بَعْدَهُمْ هَلَّا هُدَيْتِ لِسَمْتِ وَجْهِ الْمُطْلَبِ
قَدْ مَاتَ مَا بَيْنَ الْجَنِينِ إِلَى الرَّضِيعِ

إِلَى الْعَظِيمِ إِلَى الْكَبِيرِ الْأَشْبِ

فَإِلَى مَتَى هَذَا أَرَأَيْتِ لَا عِبَا وَأَرَأَى الْمَنِيَّةَ إِنْ أَتَتْ أَمْ تَلْعَبُ^(٢)

ولعب المخلوق إزاء جد النية معنى مطروق في شعر أبي العتاهية ، يكرره في أكثر من موضع ، ويفتح به بعض قصائده :

أَنْلَهُوْا وَأَيَّامُنَا تَذْهَبُ وَتَلْعَبُ وَالْمَوْتُ لَا يَلْعَبُ^(٣)

ومن عجب أن الناس لا يعدون شيئاً لحياتهم الآخرة ، ويصرفون كل همهم في الإعداد لدارهم عنها راحلون ، فيشيدون القصور ، وبعدون لها الفرش ، ويمحشون فيها أنواع الزينة ، وهم يعلمون أنهم مفارقوا هذا النعيم وتاركو حياتهم هذه القصيرة إلى حياة خالدة ، يلتقي فيها الإنسان ما قدمت يداه ، فهي أولى بالإعداد من حياة فانية .

يَا بَانِي الدَّارِ الْمُعَدِّ لَهَا مَاذَا عَمِلْتَ لِدَارِكَ الْآخَرَى
وَمُمَهِّدَ الْفُرْشِ الْوَيْبَرَةِ لَا تُغْفَلِ فِرَاشَ الرَّقْدَةِ الْكُبْرَى

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٧ .

(٢) الديوان ص ٢٣ .

(٣) الديوان ص ٢٨ .

وَلَقَدْ دُعِيَ وَقَدْ أَجَبْتَ لِمَا
تُدْعَى لَهُ فَانْظُرْ لِمَا تُدْعَى
أَتَرَكَ تُحْصِي مَنْ رَأَيْتَ مِنَ الْأَ
حْيَاءِ ثُمَّ رَأَيْتَهُمْ مَوْتَى (١)

وأبو العتاهية كما يخشى الموت يخشى ما بعد الموت من مشاهد القيامة وأهوالها
ثم القرار في أحد داريها :

فَلَوْ كَانَ هَوْلُ الْمَوْتِ لَأَمْتِيَ بَعْدَهُ
لَهَانَ عَمَلِنَا الْأَمْرُ وَأُحْطِرَ الْأَمْرُ
وَلَكِنَّهُ حَشِرٌ وَنَشِرٌ وَجَنَّةٌ
وَنَارٌ وَمَا قَدْ يَسْتَطِيلُ بِهِ الْخَبِرُ (٢)

ويقول في تصوير القيامة وهولها :

سُبْحَانَ ذِي الْمَلَكُوتِ أَيَّةَ لَيْلَةٍ
مَخَصَّتْ بِوَجْهِ صَبَاحِ يَوْمِ الْمَوْقِفِ
لَوْ أَنَّ عَيْنًا وَهَمَّتْهَا نَفْسُهَا
مَا فِي الْفِرَاقِ مُصَوِّرًا لَمْ تَطْرِفِ (٣)

ويقول في مشاهد اليوم الآخر :

وَسِقَامٌ ثُمَّ مَوْتُ نَازِلٌ
ثُمَّ قَبْرٌ وَنُزُولٌ وَجَلْبٌ
وَحِسَابٌ وَكِتَابٌ حَافِظٌ
وَمَوَازِينٌ وَنَارٌ تَلْتَهَبُ
وَصِرَاطٌ مَنْ يَقَعُ عَنْ حَدِّهِ
فَإِلَى خِزْيٍ طَوِيلٍ وَنَصَبٍ (٤)

وكل هذا يدل على أنه زاهد وناسك من الطراز العام لذلك العصر ؛ فهو يعبد
الله تعالى خوفاً من عقابه ورجاء ثوابه ، أما عبادته سبحانه ابتغاء وجهه الأعلى ،
وإيفاء لحقه في العبادة ، وطمعاً في مشاهدته سبحانه ، فذلك مقام روحى لا يصل
إليه إلا أولئك الذين سلخوا في الرياضة الروحية أعواماً ، ولبشوا في خلواتهم عمراً
أما الذين يقيمون في مقام التوبة عمرهم ، ولا يتجاوزونه إلى مقام آخر فما نظن أن هذه
المعاني تخطر لهم على بال .

(١) الديوان ص ٥ .

(٢) الديوان ص ١١١ .

(٣) البيان والبيان ج ٣ ص ١٦٣ .

(٤) الديوان ص ٢١ .

ولا يقتصر في موعظته على تصوير الدنيا وذكر الموت وما بعده ، بل يتناول بعض المعاني الدينية يرددها على طريقة الوعاظ ؛ من مثل عزة التقوى ، والرجاء والخوف ، ووجوب اجتماعهما في المؤمن ؛ وسخف الطمع في عفو الله مع الإقامة على معصيته ؛ أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الانغماس في الشهوات :

مَنْ طَلَبَ الْعِزَّ لِيَبْقَى بِهِ فَإِنَّ عِزَّ الْمَرْءِ تَقْوَاهُ
لَمْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ مَنْ لَيْسَ يَرْجُوهُ وَيَخْشَاهُ^(١)

* * *

أَرَاكَ أَمْرًا تَرْجُو مِنَ اللَّهِ عَفْوَهُ وَأَنْتَ عَلَى مَا لَا يُحِبُّ مُقِيمٌ
تَدُلُّ عَلَى التَّقْوَى وَأَنْتَ مُقَصِّرٌ فَيَا مَنْ يُدَاوِي النَّاسَ وَهُوَ سَقِيمٌ^(٢)

أما الأخلاق والحكمة فهو غالباً ما يعرضهما في معرض ديني ، ويتناول موضوعهما من وجهة نظر الزهاد والمتعبدين ؛ فيوصي بطاعة الله تعالى لأن منطق العبودية يقضي بذلك :

أَطِيعِ اللَّهَ بِجَهْدِكَ عَامِداً أَوْ دُونَ جَهْدِكَ
أَعْطِ مَوْلَاكَ كَمَا تَطُ لُبُّ مِنْ طَاعَةِ عَبْدِكَ^(٣)

ويرسم صورة للمتقين في هذين البيتين :

لِنِعْمَ فَتَى التَّقْوَى فَتَى ضَامِرٍ اخْشَا خَمِصٌ مِنَ الدُّنْيَا نَقَى الْمَسَالِكِ
فَتَى مَلَكَ اللِّذَاتِ لَا يَعْتَبِدُنَهُ وَمَا كُلُّ ذِي لُبٍّ لَهْنٌ بِمَالِكٍ^(٤)

ويعتدح الأخلاق التي يتواصى بها المتعبدون كثيراً ، من مثل الصبر والصدق والرفق والقناعة فيقول :

-
- (١) ديوان أبي العتاهية ص ١٢ .
 - (٢) أدب الدنيا والدين ص ١٨٩ .
 - (٣) الكامل ج ١ ص ٢٣٤ .
 - (٤) ديوان أبي العتاهية ص ١٨٩ .

مَاءَ كَرَمِ الصَّبْرِ وَمَا أَحْسَنَ الصِّدْقَ وَمَا أَزَيْنَهُ الْفَقْرُ
الْحَزَقُ شَوْمٌ وَالتَّقَى جُنَّةٌ وَالرَّفْقُ يَمْنٌ وَالْقُنُوعُ غِنَى
نَافِسٌ إِذَا نَافَسْتَ فِي حِكْمَةٍ أَخٍ إِذَا أَخَيْتَ أَهْلَ التَّقَى^(٢)

ويكثر من ذكر القناعة لأنها أساس الزهد ، وبدونها لا يتحقق ، ولأنها
طريق حرية الإنسان من ربة هواه ومطامعه فيقول :

فَاقْنَعْ بِعَيْشِكَ يَا فَتَى وَأَمْلِكْ هَوَاكَ وَأَنْتَ حُرٌّ^(٣)

ويقول :

طَلَبْتُ الْمُسْتَقَرَّ بِكُلِّ أَرْضٍ فَلَمْ أَرِ لِي بِأَرْضٍ مُسْتَقَرًّا
أَطَعْتُ مَطَامِعِي فَاسْتَعْبَدْتَنِي وَأَوْأُنِّي قَنِعْتُ أَكُنْتُ حُرًّا^(٤)

ويروى أن الحلاج لما قدم ليصلب استشهد بهذين البيتين . ويمتدح القانعين
بقوله :

مَا شَرَّفَ الْمَرْءَ كَالْقَنَاعَةِ وَالصَّبْرِ رِ عَلَى كُلِّ حَادِثٍ يَقَعُ
أَمْ يَزَلِ الْقَانِعُونَ أَمْزِفَنَا يَا حَبَّذَا الْقَانِعُونَ مَا قَنَعُوا^(٥)

وقد يعتمد في معانيه الأخلاقية على التجربة لاعلى المعلومات الدينية ، فيتكلم
في الصداقة والإخاء ويصدر أحكامه في طبائع الناس ، ويوصى بسلوك خير الطرق
في نظره فيقول في خليل السوء :

وَمَرُّ الْأَخِلَاءِ مَنْ أَمْ يَزَلُ يُعَاتِبُ طَوْرًا وَطَوْرًا يَذُمُّ
يُرِيكَ النَّصِيحَةَ عِنْدَ اللَّقَا ءَ وَيُنْبِرِيكَ فِي السَّرِّ بَرَى الْقَلَمُ^(١)

(١) الديوان ص ٦ — ٧ .

(٢) الديوان ص ٩٩ .

(٣) الديوان ص ٩٥ .

(٤) ديوان أبي العتاهية ص ١٤٨ .

(٥) أدب الدنيا والدين ص ٢٢٤ .

ويرى أن الصدق في الإخاء قليل بين الناس ، والإنسان في حاجة أبداً إلى صديق ، فعليه أن يقبل الناس على علاقتهم :

إِنَّ فِي صِحَّةِ الْإِخَاءِ مِنَ النَّاسِ وَفِي صِحَّةِ الْوَفَاءِ لِقَوْلِهِ
فَالْبَسِ النَّاسَ مَا اسْتَطَعْتَ عَلَى الصَّبْرِ وَإِلَّا آتَمَّ تَسْتَقَمَّ لَكَ خُلَّةٌ
مَا بَقَاءُ الْإِخَاءِ مِنْ مُتَجَنِّبٍ يَبْتَغِي مِنْكَ عِلةً بَعْدَ عِلةٍ
عِشْ وَحِيداً إِنْ كُنْتَ لَا تَقْبَلُ الْعُدُوَّ
رَ وَإِنْ كُنْتَ لَا تُجَاوِزُ زَلَّةً^(١)

ويقول :

مَنْ عَرَفَ النَّاسَ فِي تَصَرُّفِهِمْ لَمْ يَتَّبِعْ مِنْ صَاحِبِ زَلَالَةٍ
إِنَّ أَنْتَ كَافَيْتَ مَنْ أَسَاءَ فَقَدْ صِرْتَ إِلَى سُوءٍ مِثْلٍ مَا فَعَلَا^(٢)

ويحاول أبو العتاهية في بعض الأحيان أن يتناول النفس الإنسانية وطبائعها في الأحوال المختلفة ، فيوفق في ذلك بعض التوفيق ؛ فمن ذلك قوله :

مَنْ لَزِمَ الْحَقْدَ لَمْ يَزَلْ كَمِداً تُغْرِقُهُ فِي بُحُورِهَا الْكَرْبُ^(٣)
ويقول :

لَوْ أَنَّ عَبْدًا لَهُ خَزَائِنُ مَا فِي الْأَرْضِ ضَرَّ مَا عَاشَ خَوْفَ إِمْلَاقٍ^(٤)
ويفطن إلى أن لكل فترة من العمر طبيعة خاصة :

وَطَبِيعُ الْأَسْنَانِ مُخْتَلِفَاتٌ رُبَّ وَغَرِ الْأَخْلَاقِ سَهْلُ الْمُحَيَّا^(٥)
ويكرر في مواضع كثيرة ميل النفس الإنسانية بطبيعتها إلى المخالفة وترك

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٢٣٦ .

(٢) الديوان ص ٢٠٨ .

(٣) الديوان ص ١٨ .

(٤) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٧ .

(٥) ديوان أبي العتاهية ص ٢٩٨ .

المعروف من الأمور ؛ وهو لذلك يوصى بمخالفتها :

وَالنَّفْسِ دُونَ الْعَارِفَاتِ صُعُوبَةً فَإِنْ صَعِبَتْ يَوْمًا عَلَيْكَ فَهَوِّنْهَا
وَالنَّفْسِ طَيْرٌ يَلْتَفِضْنَ إِلَى الْهَوَى بِأَجْنَحَةٍ تَهْوِي إِلَيْهِ فَسَكِّنْهَا^(١)

ويقول :

وَلَقَلَّ مَا تَسْخُو بِخَيْرِ نَفْسُهُ حَتَّى يُقَاتِلَهَا عَلَيْهِ قِتَالًا^(٢)

ويقول :

أَرَى عَمَلِي لِلشَّرِّ مِنِّي بِشَهْوَةٍ وَأَسْتُ أَرْوُمُ الْخَيْرِ إِلَّا تَكْرَهُهَا^(٣)

وهو يقول بالثنائية في طبيعة الإنسان ؛ فطبيعة خيرة تدفع إلى الخير ، وطبيعة شريرة تنزع إلى الشر :

لِكُلِّ امْرِئٍ رَأْيَانٌ رَأَى يَكْفُهُ عَنِ الشَّيْءِ أَحْيَانًا وَرَأَى يُنَازِعُ^(٤)

ولعله ينظر في ذلك إلى قول الفرزدق :

لِكُلِّ امْرِئٍ نَفْسَانِ نَفْسٌ كَرِيمَةٌ وَأُخْرَى يُعَاصِبُهَا الْفَتَى وَيُطِيعُهَا^(٥)

وهو أحياناً صاحب نظر دقيق في شئون الحياة وطبائع الناس ، وله في ذلك معان لا تعوزها الدقة والعمق ؛ فمن ذلك قوله :

وَلِمَرِّ الْفَنَاءِ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَرَكَاتٌ كَأَنَّهنَّ سُكُونٌ^(٦)

أى أن الحياة لا تنقضى دفعة واحدة بلحظة الموت ، بل هي آخذة في الانقضاء أثناء زيادتها وتكاملها ، فهي تنقص من حيث تريد كما قال :

أَسْرَعَ فِي نَقْصِ امْرِئٍ تَمَامُهُ^(٦)

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٢٨١ .

(٢) الديوان ص ٢١٤ .

(٣) الديوان ص ١٥٠ .

(٤) راجع الفصل الثاني من الباب الأول ص ١٤٦ من هذا البحث .

(٥) الحيوان ج ٣ ص ٤٧٩ .

ويكرر هذا المعنى في قوله :

حَيَاتُكَ أَنْفَاسٌ تُعَدُّ فَكَلِمًا مَضَى نَفْسٌ مِنْهَا نَقَصَتْ بِهِ جُزْءًا
يُمِيتُكَ مَا يُحْيِيكَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَيَحْدُوكَ حَادٍ مَا يُرِيدُ بِكَ الْهَزْءَ^(١)

ويقول في سيطرة الشهوة على الإنسان :

وَمَنْ يَتَّبِعْ شَهْوَةً بَعْدَ شَهْوَةٍ مُلِحًا تَقَسَّمْ عَقْلُهُ الشَّهَوَاتُ^(٢)

وإنما تأتي سيطرة الشهوات على الإنسان من أن حاجاته دائماً متجددة فلا يكاد يقضى حاجة حتى تجد له أخرى :

مَتَى تَنْقَضِ حَاجَاتُ مَنْ لَيْسَ وَاصِلًا

إِلَى حَاجَةٍ حَتَّى تَكُونَ لَهُ أُخْرَى^(٣)

ولأبي العتاهية مصادر يستمد منها معانيه الزهدية ، ولكن هذه المصادر لم ينقل عنها نقلاً يطغى على شخصيته ، بل اقتبس منها اقتباس التمثيل لها ، الواعى لغزاها ، فهو قارئ مطلع على ثقافات عصره ، منبفع بهذه الثقافات والآراء كما ينبتفع أصحاب الرأي المستقل والشخصية المتميزة . غير أن قوة بعض المعاني وخلودها وورصانة بعض الأساليب غلب على قوة شخصيته ؛ فظهرت المعاني وبدت الأساليب في ثوبها الأصلي دون كبير تغيير . وهذه المعاني والأساليب المنقولة تسربت إلى شعره من مصادر ثلاثة : القرآن ، والسنة ، والأثر .

فن تأثره بالقرآن قوله :

وَيُرْزَقُ الْإِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ لَا يَرْجُو وَأَحْيَانًا يَصِلُ الرَّجَا^(٤)

فالشرط الأول من قوله تعالى : « وَيُرْزَقُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » .

(١) ديوان أبي العتاهية ص ١٠ .

(٢) الديوان ص ٤٨ .

(٣) الديوان ص ٣ .

(٤) الديوان ص ٤ .

وقوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاكَ مِنْ سَعَةٍ
فَلَيْنَ عَقَلْتَ لِلشُّكْرِ وَإِنْ نَشَكَرُ فَقَدْ أَغْنَى وَقَدْ أَقْنَى (١)

فالشطر الأخير من قوله تعالى : « وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى » .

ويقول :

مَنْ لَمْ يُؤَالِ اللَّهَ وَالرَّسُلَ الَّتِي
نَصَحَتْ لَهُ فَوَلِيَّهُ الطَّاغُوتُ (٢)
وهو من قوله تعالى : « اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ » .

ويقول :

إِنْ أَنْتَ لَمْ تَهْدِنَا ضَلَلْنَا
يَا رَبِّ إِنَّ الْهُدَى هُدَاكَ (٣)
هو من قوله تعالى : « قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى » .

وقد يأتي بجمل كاملة من القرآن الكريم في شعره كقوله :

لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ جَمِيعًا
أَخْشَى التَّفَرُّقَ أَنْ يَكُونَ سَرِيعًا (٤)
وقوله :

أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ
مَا أَنْتَ يَا دُنْيَايَ إِلَّا غُرُورٌ (٥)
وقوله :

وَمَا مَاتَ الْأَحْيَاءُ إِلَّا لِيُبْعَثُوا
وَاللَّيْلُ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا سَعَتْ (٦)

(٢) الديوان ص ٣٧ .

(١) الديوان ص ٦ .

(٣) الديوان ص ١٨٢ .

(٤) الديوان ص ١٥٧ .

(٥) الديوان ص ١١٧ .

(٦) الديوان ص ٥٠ .

وهو كذلك يكثر الاقتباس من السنة كما في قوله :

وَاللَّهُ لِلنَّاسِ بِأَعْمَالِهِمْ وَكُلُّ نَاوٍ فَلَهُ مَا نَوَى ^(١)

فهو من قول الرسول عليه الصلاة والسلام : إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا الْإِنْسَانُ لِرَئِيسِ مَا نَوَى .

وقوله :

يَا بُعْدَ مَنْ مَاتَ مِمَّنْ كَانَ يُلَظِفُهُ قَامَتْ قِيَامَتُهُ وَالنَّاسُ أَحْيَاءُ ^(٢)
من قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ » .

وقوله :

رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَنْصَفَ مِنْ نَفْسِهِ إِذْ قَالَ خَيْرًا أَوْ سَكَتَ ^(٣)
من قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكَلِّمْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ » وأما قوله عليه الصلاة والسلام « أَيْسَرَ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ أَوْ لَبِستَ فَأَبْلَيْتَ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَبْقَيْتَ » .

فقد نظم في قوله :

وَمَالِكَ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ غَيْرُ مَا أَكَلْتُ مِنَ الْمَالِ الْحَلَالِ فَأَفْنَيْتَا
وَمَالِكَ إِلَّا كُلُّ شَيْءٍ جَعَلْتَهُ أَمَامَكَ لَا شَيْءٌ غَيْرَكَ أَبْقَيْتَا
وَمَالِكَ مِمَّا يَلْبَسُ النَّاسُ غَيْرُ مَا كَسَوْتُ وَالْإِلَّامَ لَبِستَ فَأَبْلَيْتَا ^(٤)

وقد يكون اقتباسه من الأثر ؛ فقوله في رثاء علي بن ثابت :

وَكَانَتْ فِي حَيَاتِكَ لِي عِظَاتٌ وَأَنْتَ الْيَوْمَ أَوْعَظُ مِنْكَ حَيًّا

(٢) الديوان ص ١

(١) الديوان ص ٧

(٤) الديوان ص ٤٦

(٣) الديوان ص ٣٩

مأخوذ من قول بعض فلاسفة اليونان في رثاء الأسكندر (١) .

وقوله :

وَلَا شَيْءَ إِلَّا لَهُ آفَةٌ وَلَا شَيْءَ إِلَّا لَهُ مُنْتَهَى (٢)

من قول بعض السلف « إن لكل شيء آفة ، وآفة هذه الأمة كذابون عيابون ظنانون » و « قيل للحسن البصرى : كيف ترى الدنيا ؟ فقال : شغلنى توقع بلائها عن الفرح برخائها . فأخذه أبو العتاهية فقال :

تَرْيِدُهُ الْأَيَّامُ إِنْ أَقْبَلَتْ شِدَّةَ خَوْفٍ إِنْصَارِفِهَا
كَأَنَّهَا فِي حَالٍ إِسْعَافِهَا تَسْمِعُهُ وَقْعَةَ تَخْوِيفِهَا (٣)

وقال :

حَتَّى مَتَى نَحْنُ فِي الْأَيَّامِ نَحْسِبُهَا وَإِنَّمَا نَحْنُ فِيهَا بَيْنَ يَوْمَيْنِ
يَوْمٌ تُوَلَّى وَيَوْمٌ نَحْنُ نَأْمُلُهُ لَعَلَّهُ أَجْلَبُ الْأَيَّامِ لِلْحَنِينِ

« قيل إن أبا العتاهية أخذ معنى البيتين الأخيرين - (وهما هذان البيتان) -

من قول أبي حاتم الزاهد : إنما بينى وبين الملوك يوم واحد ، أما أمس فلا يجدون لذته ، وأنا وهم فى غد على وجل ، وإنما هو اليوم عسى أن يكون البؤس (٤) » .

هذه الاقتباسات من القرآن والسنة والأثر تبين لنا الطابع الذى طبع به شعر أبى العتاهية الزهدى ؛ فهو يعتمد على النقل من النصوص الدينية والتأثر بها أكثر مما يعتمد على النظر المجرد — كما يفعل أبو النواس مثلاً — ويعتبر الدين مصدراً رئيسياً لشعره فى الزهد ؛ فهو كما قيل « استقى حكمته من الإسلام (٥) » .

وليس معنى هذا أن شخصية أبى العتاهية انصحت فى اقتباساته أو تأثره

(١) راجع الأغاني ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) الديوان ص ٣ .

(٣) الكشكول ج ٣ ص ٢٤٣ — وديوان أبى العتاهية ص ١٦٩ .

(٤) الديوان ص ٢٧٢ .

(٥) ذكرى أبى العلاء ص ٢٩٥ .

أو استلهامه ، بل على العكس هو يستصدر أفكاره ومعانيه بلباقة وفهم وهضم وتمثل ، ويضفي عليها من روحه ما يبرزها في ثوب الجدة والطرافة .

ويمكن القول إن «الشعر الزهدى» اكتمل على يدي أبي العتاهية ، وأصبح فناً له أصول معروفة عند سائر الشعراء والمثقفين عامة . وكان هذا الاكتمال تلبية للضرورة جدت على الجماعة الإسلامية في هذا القرن ؛ فقد أخذت الدولة العباسية في مطاردة الزنادقة ، ومحاربة الأفكار ذات الخطر على العقيدة ، فظهر الصراع بين العقائد بشكل أوضح من ذي قبل ، وعمل ذلك على نشاط كل عقيدة في ميدانها ، وكانت استجابة العامة لهذا النشاط الديني لا تقل عن عناية الدولة بحماية العقيدة ، وبذلك تهيأ الجو الاجتماعي لنشاط الشعر الزهدى واكتماله ، وقد كان ذلك على يدي أبي العتاهية الذي كان يبدع هذا الشعر وهو يعلم ما يصنع . حدث ابن أبي الأبيض الشاعر قال « أتيت أبا العتاهية فقلت له : إني رجل أقول الشعر في الزهد . ولى فيه أشعار كثيرة ، وهو مذهب استحسنته ؛ لأنني أرجو ألا آثم فيه . وسمعت شعرك في هذا المعنى ، فأحبيت أن أستزيد منه ، فأحب أن تنشدني من جيد ما قلت . فقال : اعلم أن ما قلته ردى . قلت : وكيف ؟ قال لأن الشعر ينبغي أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين ، أو مثل شعر بشار وابن هرمة ، فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه لا تخفى على جمهور الناس . مثل شعري ، ولا سيما الأشعار التي في الزهد ، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك . ولا من مذاهب رواة الشعر ولا طلاب الغريب ؛ وهو مذهب أشغف الناس به . الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرياء والعامة ، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه . فقلت : صدقت ^(١) » .

وقد طبق أبو العتاهية هذا المبدأ تطبيقاً ناجحاً ، فجاء شعره مضرب المثل في السهولة ، حتى إن كثيراً من أبياته يكاد يكون نثراً ، وبذلك كان شعره على ألسنة العامة والخاصة على السواء . وأى سهولة أكثر من قوله :

نَعُوذُ بِاللَّهِ ذِي الْجَلَالِ وَذِي الْإِكْرَامِ مِنْ سُخْطِهِ وَنِقْمَتِهِ^(١)

أو قوله :

مَنْ سَأَلَ النَّاسَ سَلِمَ مَنْ شَاتَمَ النَّاسَ شَتِمَ
مَنْ ظَلَمَ النَّاسَ أَسَا مَنْ رَجِمَ النَّاسَ رُجِمَ
مَنْ طَلَبَ الْفَضْلَ إِلَى غَيْرِ ذَوِي الْفَضْلِ حُرِمَ
مَنْ حَفِظَ الْعَهْدَ وَفَى مَنْ أَحْسَنَ السَّمْعَ فَهِمَ
مَنْ صَدَقَ اللَّهُ عَلا مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ عِلِمَ^(٢)

وقوله في رثاء صديقه الشاعر الزاهد علي بن ثابت الذي كان يجاريه الزهد

والحكمة :

مُؤْنِسٌ كَانَ لِي هَلَاكَ وَالسَّيِّئُ لِيَ سَلَاكَ
يَا عَلِيُّ بْنُ ثَابِتٍ غَفَرَ اللَّهُ لِي وَلَاكَ
كُلَّ حَيٍّ مُمْلَكٍ سَوْفَ يَفْنَى وَمَا مَلَاكَ^(٣)

وقد كانت هذه السهولة من المنافذ التي نفذ منها الطاعنون فيه ، فرموه بالابتذال وكثرة الغناء والساقط المزدول « قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن أبي نواس فقال : إن جد أحسن ، وإن هزل ظرف ، وإن وصف بالغ ، يلتقى الكلام على عواهنه ، لا يبالي من حيث أخذه . . . قلت فأبو العتاهية ؟ قال : غناء جم ، واقتدار سهل ، وشعره كخرز الزجاج ، وربما أشبه الياقوت والبرجد^(٤) » وقال إسحاق بن إبراهيم الموصلي « أنكر الرشيد علي^١ طعني على أبي العتاهية في شعره

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٥٥ .

(٢) الديوان ص ٢٤٣ .

(٣) الأغاني ج ٣ ص ١٤٢ .

(٤) مقدمة ديوان أبي نواس ص ١١ .

فقلت . يا أمير المؤمنين : هو أطبع الناس ولكن ربما تحرف . أى شيء من الشعر قوله :

هُوَ اللَّهُ هُوَ اللَّهُ وَلَكِنْ يَغْفِرُ اللَّهُ (١)

وروى عن أبي العباس المبرد قال : « يروى أن أبا العتاهية قال يوماً لابن مناذر بمكة يا أبا جعفر ، كم بيتاً تقول في اليوم ؟ قال : ربما قلت الخمسة ، وربما قلت العشرة ، وربما قلت أكثر من ذلك ، وربما تعذر على . فكم تقول أنت في اليوم يا أبا إسحاق ؟ قال : المزمع ، والجد ، والخصومة ، والحديث ، والنادرة ، والعظة ، كله شعر . قال ابن مناذر : أنا أشهد أنك صادق إذا كنت لا ترد شيئاً جاء نحو :

عُتِبَ السَّاعَةَ السَّاعَةُ أُمُوتُ السَّاعَةَ السَّاعَةُ

فكل كلامك شعر (٢) . »

ولم يفهم هؤلاء الطاعنون أن سهولة الشعر عند أبي العتاهية كانت استجابة لحاجة اجتماعية فطن إليها هو « وإذا كانت حاجات الناس دائماً كفيلاً بأن تجد الوسيلة المعبرة عنها فإن ذلك لم يلبث أن تحقق في شعر ذلك العصر ، فجاء شعر أبي العتاهية محققاً لذلك القدر الباقي من الشعبية العامة للشعر (٣) » فسار مسير الشمس ، وأنشده العام والخاص ، وردده أصحاب القصور والصوامع ، وأصبح أبو العتاهية يقرن دائماً في أذهان الناس حين يذكر بذلك الفن الشعرى الذى اكتمل على يديه ، ودانت لقوة شاعريته كل خصائصه ومقوماته ، وأصبح شعره مطلب المتعطين ، وكفاية أصحاب الحاجات الروحية « مر عابد براهب في صومعة فقال له عطى . فقال : أعظك وعليكم نزل القرآن ، ونبىكم محمد صلى الله عليه وسلم قريب العهد بكم صلى الله عليه وعلى آله (قال) قلت : نعم . قال : فاعظ بييت من شعر شاعركم أبي العتاهية حين يقول :

تَجَرَّدَ مِنَ الدُّنْيَا فَإِنَّكَ إِنَّمَا وَقَعْتَ إِلَى الدُّنْيَا وَأَنْتَ مُجَرَّدٌ (٤)

(١) الموشح ص ٢٥٨ . (٢) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

(٣) تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجرى ص ٣٨٦ .

(٤) الأغاني ص ١٧٠ .

وكان من عوامل سيورة هذا الشعر عند الخاصة رقة معانيه ، وقد كان أبو العتاهية يجمع في شعره بين عناصر إرضاء العامة وعناصر إرضاء الخاصة معاً ، فغضب له الخلفاء وأقبل عليه العامة ، وأعجب بشعره العلماء والأدباء « سماع الجاحظ ص ١٠٠ من ينشد أرجوزة أبي العتاهية التي سماها « ذوات الأمثال » ، حتى أتى على قوله :

يَا للشَّبَابِ المَرِحِ التَّصَابِي رَوَّاحُ الجَنَّةِ فِي الشَّبَابِ

فقال للمنشد : قف ، ثم قال : انظروا إلى قوله رَوَّاحُ الجنة في الشباب ؛ فإن له معنى كعنى الطرب لا يقدر على معرفته إلا القلوب ، وتعجز عن ترجمته الألسنة إلا بعد التطويل وإدانة التفكير . وخير المعاني ما كان القلب إلى قبوله أسرع من اللسان إلى وصفه (١) .

وحدث إسحاق بن حفص قال : « أنشدني هارون بن مخلد الرازي لأبي العتاهية :

مَا إِنْ يَطِيبُ لَدِي الوَعَايَةَ لِلْأَيَّامِ لَا لِعِبٍّ وَلَا لَهْوٍ
إِذْ كَانَ يَطْرَبُ فِي مَسَرَّتِهِ فَيَمُوتُ مِنْ أَجْزَائِهِ جُزْؤُ

فقلت : ما أحسنهما . فقال : أهكذا تقول ؟ والله لهما روحان يطيران بين السما والأرض (٢) .

وهكذا استجمع أبو العتاهية بين يديه مقومات هذا الفن الشعري ومميزاته ، فأرضى الناس جميعاً ؛ لأنهم وجدوا حاجاتهم الروحية في شعره ، وعبر لهم عما اختلج في نفوسهم زمناً أدق تعبير وأحسنه ، حتى كان أبو نواس يعظمه ويقول عنه « فوالله ما رأيته قط إلا توهمت أنه سماوى وأنا أرضى (٣) » .

وقد امتدت حياة أبي العتاهية به حتى أوائل القرن الثالث الهجري . وفي هذا

(١) عصر المأمون المجلد الثاني ص ٣٦٦ .

(٢) الأغاني ج ٣ ص ١٤٨ .

(٣) لذلك قصة مذكورة في : تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥١ .

الوقت كانت الأفكار والنزعات الصوفية آخذة في الظهور والتجمع والتبلور تمهيداً لتكوين المذاهب الصوفية في هذا القرن وقد وجدت هذه المعاني الجديدة وسيلة تعبيرية قيمة في شعر أبي العتاهية ، على الرغم من أنه لم ينخرط في سلك الصوفية ، ولم يرتض رياضتهم ، ولا جاهد مجاهدتهم ؛ فتكلم عن النفس وانقيادها لهواها وعنادها في هذا الانقياد ، وتزاهده الذي شأته الرغبة من حيث لا يدري ، كما تكلم عن صحة الإرادة والغيب والشهادة ، وهي كلها من المعاني الصوفية :

أَلَا مَنْ لِنَفْسٍ بِالْهَوَىٰ قَدْ تَمَادَتْ

إِذَا قُلْتُ قَدْ مَاتَ عَنِ الْجَهْلِ عَادَتْ
وَحَسْبُ امْرِئٍ شَرًّا بِإِهْمَالِ نَفْسِهِ وَإِسْكَانِهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَرَادَتْ
تَزَاهَدْتُ فِي الدُّنْيَا وَإِنِّي لَرَاغِبٌ أَرَى رَغْبَتِي مَمْزُوجَةً بِزَهَادَتِي
إِرَادَةٌ مَدْخُولٌ وَعَقْلٌ مُقَصِّرٌ وَلَوْ صَحَّ لِي عَقْلِي لَصَحَّتْ إِرَادَتِي
وَوَ طَابَ لِي غَرَمِي لَطَابَتْ ثِمَارُهُ

وَلَوْ صَحَّ لِي غَيْبِي لَصَحَّتْ شَهَادَتِي^(١)

وهو في هذه القطعة يقف من نفسه موقف المشتكى البرم بانقيادها لهواها ، وعكوفها على جهلها وعميتها ، وإهماله هو إياها دون تقويم ، وينى عليها عدم الصدق في الزهد ، والصحة في الإرادة وهذا موقف صوفي ، ذلك الذي يتخذ الإنسان فيه من نفسه له عدواً يحذره ويخشاه ، ويرجع إليه في كل زلة يقع فيها ليقول له (منك أتيت) دون أن يحاول التماس العذر أو التبرير بالوقوع في الخطأ .

ويتكلم أبو العتاهية عن اليقين وجدواه في تبديد ظلام الحيرة والشك ، واليقين مما لهج بقيمته في الحياة الروحية صوفية القرن الثالث . قال :

أَلَا إِنَّ الْيَقِينَ عَلَيْهِ نُورٌ وَإِنَّ الشَّكَّ لَيْسَ عَلَيْهِ نُورٌ^(٢)

(٢) ديوان أبي العتاهية ص ١٠٧ .

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٥٠ .

وقال :

خُذْ مِنْ يَقِينِكَ مَا تَجْلُو الظُّنُونِ بِهِ وَإِنْ بَدَا لَكَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ فَدَعِ
قَدْ يُصْبِحُ الْمَرْءُ فِيهَا لَيْسَ يُذَكِّرْهُ نَمَلَقَ الْبَالِ بَيْنَ الْيَأْسِ وَالطَّمَعِ
لَمْ يَعْمَلِ النَّاسُ فِي التَّصْحِيحِ يَنْهَمُ
فَاضْطَرَّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَى الْخُدَعِ^(١)

والبيت الأخير لمحة عبقرية من لمحات الفهم الاجتماعي .
وبتجاوز أبو العتاهية هذه الخطرات الصوفية إلى أسس المذاهب الصوفية التي
كانت في دور التكوين في ذلك الحين ؛ فيتكلم عن التوكل والرضا ، وهما طابع
القرن الثاني في الزهد ، ومن المذاهب الصوفية التي تكونت في القرن الثالث ،
وعداً من المقامات^(٢) والأحوال . كما يتكلم عن الحب الإلهي الذي كان طابع
التصوف لفترة طويلة من القرن الثالث ، وله كذلك كلام في المعرفة (وإن لم يبلغ
به مبلغ المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة .
يقول في التوكل :

لَعَمْرُ أَبِي أَوْ أَنِّي أَتَفَكَّرُ رَضِيتُ بِمَا يُقْضَى عَلَيَّ وَيُقَدَّرُ
تَوَكَّلْ عَلَى الرَّحْمَنِ فِي كُلِّ حَاجَةٍ أَرَدْتَ فَإِنَّ اللَّهَ يَقْضِي وَيَقْدِرُ
مَتَى مَا يَرِدُ ذُو الْعَرْشِ أَمْرًا بَعْدَهُ يُصْبِهِ وَمَا لِلْعَبْدِ مَا يَتَخَذُ—يَرُ
وَقَدْ يَهْلِكُ الْإِنْسَانُ مِنْ وَجْهِ أَمْنِهِ وَيَرَجُو أَعْمُرُ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ يَحْذَرُ^(٣)
ويقول في الحب الإلهي والرضا :

تَبَغَيْ مِنَ الدُّنْيَا الْغِنَى فَيَرِيدُنَا فَقَرًّا وَنَطْلُبُ أَنْ نَصِحَّ فَنَمْرَضَا

(١) الديوان ص ١٤٥ .

(٢) راجع ما كتب في تفسير هذين الاصطلاحين في التمهيد ص ٦٣ — ٦٤ . وسيأتي
شرح لهما في الفصل الأول من الباب الثاني .

(٣) الديوان ص ١٠٢ .

أَنْ يَصْدُقَ اللَّهُ الْمَحَبَّةَ عَبْدُهُ إِلَّا أَحَبَّ لَهُ وَمِنْهُ وَأَبْغَضًا
وَالنَّفْسُ فِي طَلَبِ الْخَلَاصِ وَمَا لَهَا مِنْ مُخْلَصٍ حَتَّى تَصِيرَ إِلَى الرِّضَا^(١)

وهذا شعر لو نسب إلى الجنيـد أو الشبلى أو غيرهما من صوفية القرن الثالث لما كان ذلك موضع إنكار ؛ لأنه نص في مذاهب التصوف ، ومن بوادر الشعر الصوفي الذى نعهده من أمثال هؤلاء الكبار من صوفية القرن الثالث .

وقد يتناول المعرفة بالله كما فى قوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَمَّ تَزَلَّاهُ حُجَجٌ قَامَتْ عَلَى خَلْقِهِ بِمَعْرِفَتِهِ
قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ الْأَلَهُ وَلَكِنْ عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِهِ^(٢)

وليس معنى هذا أن أبا العتاهية أحد شعراء الصوفية ، وهو يقول هذا الشعر حاكياً به تجربة شخصية فى التصوف ؛ فالواقع أن أبا العتاهية لم يكن واحداً ممن سلكوا طريق التصوف حتى ولا فى آخر عمره بعد أن أظل القرن الثالث وأرسيت قواعد التصوف الإسلامى . فهو فى المعانى الصوفية يحكى ما يسمع ، ولا يقول عن تجربة ، وهو لذلك كثيراً ما يتورط فى أقوال لا تتفق ومبادئ التصوف ، ولو أن التصوف عنده كان تجربة لما تورط فى مثل هذه الأقوال . من ذلك قوله :

فَالْمَالُ مِنْ حِلِّهِ قَوَامٌ لِلْعَرَضِ وَالْوَجْهِ وَاللِّسَانِ
وَالْفَقْرُ ذُلٌّ عَلَيْهِ بَابٌ مِفْتَاحُهُ الْعِجْزُ وَالْتَوَانِي^(٣)

وهذه نظرة دينية إسلامية إلى المال تنفق ومبادئ التصوف الذى يتخذ من الفقر أساساً له ، وبداية لطريقه ، ومقاماً من مقاماته . والتصوف الإسلامى يتفق فى نظره إلى المال مع التعاليم المسيحية ، ولذلك علق ناشر الديوان على هذين البيتين بقوله : « ليس هذا القول صواباً ، ولا فضل للغنى على الفقر ، لا سيما بعد

(١) الديوان ص ١٣٨ .

(٢) الديوان ص ٥٩ .

(٣) الديوان ص ٢٧٠ .

«ما أوردته الحق سبحانه أت : طوبى للمساكين بالروح ؛ فإن لهم ملكوت السموات»^(١) .

وهذه شكوى من الناس ، وبرم بأخلاقهم ، لا تتفق كذلك وروح التصوف الذى يوصى بتحمل الأذى من الناس ، وحمل النفس على مكروههم . روى أن صوفياً لقي صديقاً له ، ورآه مغموماً فسأله ما بك ؟ فقال : كان لى يتيم أربيه ، واحتسب الأجر فيه فمات . فقال له : فالتمس يتيماً آخر . فقال : أخاف ألا أصيب يتيماً آخر فى سوء خلقه ، فقال له : أما والله لو كنت مكانك لم أذكر سوء خلقه^(٢) .
وبينا ينتهج الصوفية هذا النهج فى معاملة الناس وتحمل أذاهم يجار أبو المتاهية بشكواه هذه فى قوله :

فَيَرْبِّ إِنَّ النَّاسَ لَا يُنْصِفُونَنِي وَإِنْ أَنَا لَمْ أَنْصِفْهُمْ ظَلَمُونِي
هَوَإِنْ كَانَ لِي شَيْءٌ تَصَدَّدُوا لِأَخْذِهِ وَإِنْ جِئْتُ أَبْغِي سَبَبَهُمْ مَنَعُونِي
هَوَإِنْ نَالَهُمْ رِفْدِي فَلَا شُكْرَ عِنْدَهُمْ

وَإِنْ أَنَا لَمْ أَبْذُلْ لَهُمْ شَتْمُونِي
وَإِنْ وَجَدُوا عِنْدِي رَحَاءً تَقَرَّبُوا وَإِنْ تَزَلْتُ بِي شِدَّةٌ خَذَلُونِي
هَوَإِنْ طَرَقْتَنِي نَكْبَةٌ فَكِهِوا بِهَا وَإِنْ صَحَبْتَنِي نِعْمَةٌ حَسَدُونِي
سَأَمْنَعُ قَلْبِي أَرْ يَحِنَّ إِلَيْهِمْ وَأَحْجُبُ عَنْهُمْ نَاطِرِي وَجُفُونِي^(٣)

وقد آثر فى البيت الأخير أن يعلن خروجه على تعاليم الصوفية بشكل لا يدع مجالاً للنقاش . ولو أنه كان صوفياً لآثر أن يرجع إلى نفسه باللوم ، بدل أن يرفع عقيرته بالشكوى والتسخط والبرم .

ويقول فى مكان آخر عن الدنيا :

-
- (١) الديوان ص ٢٧٠ .
(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٧ — ١١٨ .
(٣) الديوان ص ٢٥٥ .

وَلَوْ أَنِّي صَدَقْتُ الزُّهْدَ فِيهَا قَلَبْتُ لِأَهْلِهَا ظَهَرَ الْمَجْنُ (١)

وما هكذا يكون الزهد .

و « حدث بعضهم قال : شاور رجل أبا العتاهية فيما ينقشه على خاتمه فقال :
أنقش لا بارك الله في الناس وأنشد :

بَرِمْتُ بِالنَّاسِ وَأَخْلَقِيهِمْ فَصِرْتُ أَسْتَأْنِسُ بِالْوَحْدَةِ

مَا أَكْثَرَ النَّاسَ لَعَمْرِي وَمَا أَقْلَهُمْ فِي حَاصِلِ الْعَدَةِ (٢)

ولو أن أبا العتاهية عاش تجارب التصوف ، وروض نفسه على أخلاق الصوفية ،
لما أختار أن يجهر بهذه الآراء . ولكنه رجل زهد في الدنيا بعد تجربة لم يحمدها ،
فأثر أن يصوغ آراءه فيها فناً يرضى به نزعة الرجل الفنان إلى التعبير من ناحية ،
ويستجيب لحاجة اجتماعية جدت في عصره من ناحية ثانية . وهو أيضاً رجل
شقى بآراء الناس ، ولقى منهم عنقا ، وتحاملوا عليه بالحق وبالباطل ، أفيكون
عجيباً أن يشكو هذا التجنى ؟ وليس له نفس المتصوف الذي يرى التأوه عند الألم
من علامات ضعف اليقين ؟

وحسب أبي العتاهية أن كان لسان صدق لتعاليم الزهد في عصره ، بل ولأسس
التصوف التي استطاع إدراكها ، فأقام بذلك قواعد الشعر الزهدي ، وساهم
في إرساء الأسس القوية للشعر الصوفي . وبشعر أبي العتاهية أصبح الشعر الزهدي
فنا عاما لا يقتصر على أصحاب النزعات الزهدية ، بل أخذ الشعراء يتناولونه على أنه
فن من فنون الشعر ، لكل شاعر حق في تناوله كما يقرض أحدهم الشعر في بكاء
الأحبة على الأطلال وليس له حبيب ولا طلل ، أو يجعل صفاته لابنة العنب
ولم تجر له في خلق .

ولعل من مظاهر روح الصناعة في الشعر الزهدي في هذا العصر أن ورث

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٢٦٣ .

(٢) الديوان ص ٨٠ .

أبو العتاهية مهمة القول فيه ابناً من أبناءه اسمه محمد ، وكان يلقب بعتاهية . فقد كان هذا الابن شاعراً أيضاً ، هذا حذو أبيه في القول في الزهد^(١) ، وهو القائل :

لَرُبَّمَا غُوفِصَ ذُو شِرَّةٍ أَصَحَّ مَا كَانَ وَلَمْ يَسْقَمْ
يَا وَاضِعَ الْمَيِّتِ فِي قَبْرِهِ خَاطَبَكَ اللَّحْدُ فَلَمْ تَفْهَمْ^(٢)

٤ — التجاوب بين الشعر الزهدي والحياة العامة

كان لنشاط موجة الزهد في القرن الثاني واتساعها أثر في تميزها ، وتحديدتها ، ووضوح معالمها ، عما كانت عليه موجة التدين في القرن الأول . فقد أصبح مفهوم الزهد واضحاً في أذهان الناس زهاداً كانوا أو غير زهاد . وأضحت تعاليمه مما يتدارسه العامة في مجالس الوعظ ، ويتبادلها الخاصة ، ويتواصون به ، ويحرصون على سماعه من ألسنة الزهاد .

وكما كانت تعاليم الزهد في هذا القرن من المعلومات المشتركة بين العامة والخاصة على السواء كان الشعر الزهدي يجري على ألسنة هؤلاء وأولئك ، يتضمن هذه التعاليم ، ويؤدي مهمة التأثير النفسي لها بشكل أنجح مما يؤديه النثر ، لما للشعر من قيم فنية تثير العواطف وتمس شغاف القلوب .

وقد كان لذلك أثره في تنقل الشعر الزهدي وسيرورته ، وتأثر بعض الشعراء من غير الزهاد بالحياة الروحية التي سادت القرن الثاني وما قرض فيها من شعر دون أن يكون لديهم نزعة إلى الزهد أو استعداد له . وبذلك ظهرت في شعرهم آثار الزهد في شكل بيت أو أبيات في قالب حكمة أو مقطوعة قيلت في مناسبة تتصل بالزهد من قريب أو بعيد .

ولم يكن الحد الذي يفصل بين الزهاد وغيرهم في الحياة العامة بالذي يمنع المجالسة والمصاحبة وتبادل الحديث والرأى والتأثير وغير ذلك مما يكون بين

(١) تاريخ بغداد المجلد الثاني ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٥ .

المتخالطين في بيئة واحدة . فقد يكون بين الجماعة المتصاحبة من يحمل في قلبه استعدادا نفسيا للزهد ، لا تلبث ظروف الحياة وملابساتها أن تعمل على إظهاره . فيزهد ويرجع إلى رفاق دنياه يعدهم ويمنهم ، ويدعوهم إلى مادعته إليه نفسه . هذا فضلا عما حرص عليه الزهاد من أمر بالمعروف ، ونهي عن المنكر ، وتطوع بالموعظة يلقونها على أبناء الدنيا من أصحاب السلطان ، والمقبلين على المادة ، والقيمين على المعصية .

« كان أبو حنيفة الفقيه صديقاً لحماة مجرد ، فسك أبو حنيفة وطلب الفقه . فبلغ ما بلغ ، ورفض حمادا وبسط لسانه فيه ، فجعل حماد يلاطفه حتى يكف عن ذكره وأبو حنيفة يذكره ، فكتب إليه حماد بهذه الأبيات :

إِنْ كَانَ نُسُكُكَ لَا يَتِمُّ بِغَيْرِ سَمِيٍّ وَانْتِقَامِي
أَوْ لَمْ تَكُنْ إِلَّا بِهِ تَرْجُو النِّجَاةَ مِنَ الْقِصَاصِ
فَاقْعُدْ وَقُمْ بِي حَيْثُ شِئْتُ مَعَ الْأَدَانِي وَالْأَقَاصِي
فَلَطَّالَمَا زَكَّيْتَنِي وَأَنَا الْمُقِيمُ عَلَى الْمَعَاصِي
أَيَّامَ تَأْخُذُهَا وَتُعْطِي فِي أَبْرَيقِ الرَّصَاصِ^(١)

وعن « جعفر بن محمد النوفلي قال : أتيت بشاراً ذات يوم فقال لي : ما شعرت . منذ أيام إلا بقارع يقرع بابي مع الصبح ، فقلت يا جارية انظري من هذا . فقالت : مالك بن دينار . فقلت . مالي ولمالك بن دينار ؟ ما هو من أشكالي ، أئذني له . فدخل فقال لي : يا أبا معاذ أشتم أعراض الناس وتشبب بنسائهم ؟ فلم يكن عندي إلا دفعه عن نفسي بأن قلت لأعاود ، فخرج من عندي فقلت في أثره :

غَدَا مَالِكٌ بِمِلَامَاتِهِ عَلَيَّ وَمَا بَاتَ مِنْ بَالِيهِ
قُلْتُ دَعِ اللَّوْمَ فِي حُبِّهَا فَقَبْلَكَ أَعْيَيْتُ عَذَابِيهِ^(٢)

(١) الأغاني ج ١٣ ص ٧٥ — ٧٦ .

(٢) الأغاني ج ٦ ص ٤٧ .

وهذا الشعر وإن لم يكن الزهد هو موضوعه فإنه من آثار الزهد على كل حال ، ونتيجة الاتصال بين الزهاد والحياة العامة في هذا العهد .

وقد كان الزهاد مقصد طلاب الموعظة وأصحاب الحاجات الروحية ، يجلس إليهم العامة ، ويحج إليهم رسل الملوك والكبراء . روى الحسن بن علي الواسطي قال : « كنا عند باب سفيان بن عيينة وقد هرب منا وعنده الحسن بن علي التختاخ ورجل من الحجة ورجل من أصحاب الرشيد ، فدخل بهم وليس بأذن لنا ، فجاء ابن منذر فقرب من الباب ، ثم رفع صوته فقال :

بِعَمْرٍو وَبِالزُّهْرِيِّ وَالسَّلَفِ الْأَلَى بِهِمْ ثَبَّتَ رَجْلَكَ عِنْدَ الْمُقَادِمِ
جَعَلْتَ طَوَالَ الدَّهْرِ يَوْمًا إِصْلَاحٍ وَيَوْمًا إِصْبَاحٍ وَيَوْمًا إِحْاطِمِ
وَلِلْحَسَنِ التَّخْتَاخِ يَوْمًا وَدُونَهُمْ خَصَصْتَ حُسَيْنًا دُونَ أَهْلِ الْمَوَائِمِ
نَظَرْتُ وَطَالَ الْفِكْرُ فَيْكَ فَلَمْ أَجِدْ رَحَاكَ جَرَتْ إِلَّا لِأَخَذِ الدَّرَاهِمِ
فخرج سفيان وفي يده عصا وصاح : خذوا الفاسق . فهرب منه وأذن لنا فدخلنا^(١) .

وابن منذر هذا شاعر بصرى من الموالى ، فصيح ، مقدم فى العلم باللغة وإمام فيها ، أخذ عنه أكابر أهلها ، كان فى أول أمره ناسكا ملازما للمسجد كثير النوافل ، إلى أن فتن بفلام ثقفى قهتكم بعد ستره وقتك بعد نسكه ، فوعظه المعتزلة فلم يتعظ ، وهجأهم وقذفهم . وكان ينحو نحو عدى بن زيد فى شعره ، وكان يجالس سفيان بن عيينة فيسأله عن معانى حديث النبى صلى الله عليه وسلم فيخبره بها ، فيقول سفيان : كلام العرب بعضه يأخذ برقاب بعض . ونفى إلى الحجاز ومات هناك فى أيام المأمون^(٢) . وقد رثى سفيان بن عيينة بقوله :

يَجْنِي مِنَ الْحِكْمَةِ نَوَارَهَا مَا تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ أَلْوَانَا
يَا وَاحِدَ الْأُمَّةِ فِي عِلْمِهِ لَقِيتَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ عُفْرَانَا

(١) الأغاني ج ١٧ ص ٢٠ والحقبة ج ٧ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٢) راجع ترجمته فى : الأغاني ج ١٧ ص ٩ وما بعدها ومعجم الأدباء ج ١٩ ص ٥٥ .

رَاحُوا بِسُفْيَانٍ عَلَى نَفْسِهِ وَالْعِلْمَ مَكْسُوفِينَ أَكْفَانًا
إِنَّ الَّذِي غَوَدَرَ بِالْمُنْحَى هَدًى مِنَ الْإِسْلَامِ أَرْكَانًا
لَا يُبْعِدُنكَ اللَّهُ مِنْ مَيِّتٍ وَرَثْنَا عِلْمًا وَأَحْزَانًا^(١)

وقد كان من نتائج هذا الاتصال بين الزهاد والحياة العامة ، وسيورة الشعر
للزهدى بين العامة والخاصة أن ترددت أصداء الزهد عند شعراء لم يعرفوا به .
وقد كان هذا التردد تلقائيا ، فالشعر مرآة المجتمع ، وصورة العصر ، وكما يصور
خمره ومجونه ، ودولته وسلطانه ، وعلمه وثقافته ، يصور كذلك روحانيته وزهده ،
ولم يكن الزهاد وحدهم أصحاب الشعر الزهدى ؛ فبعيد أن يظل بشار وغيره من
فحول شعراء القرن بمعزل عن هذه الموجه القوية التى دخلت القصور والأكواخ .
وإذا لم يكن فى نفوسهم استعداد لتجربة الزهد فإنهم شعراء يحسون بما يجرى
فى بيئتهم وما يكتنف حياتهم ، ثم لا يسكتون عن تصويره والتعبير عنه .

من أجل هذا عجب بشار من البكاء على الأطلال ، والوقوف بالدمن ،
والاشتغال بذلك عن الوقوف للحساب يوم القيامة فقال :

كَيْفَ يَبْكِي اِمِحْبَسِ فِي طُولٍ مَنْ سَيُفْضَى اِحْبَسِ يَوْمٍ طَوِيلٍ
إِنَّ فِي الْبُعْثِ وَالْحِسَابِ اشْغَلًا عَنْ وَقُوفٍ بِكُلِّ رَسْمٍ مُحِيلٍ^(٢)

ولم تكن هذه النفخة الروحية فى شعر بشار وليدة نفسه التى لم تكن
مظنة الروحانية بحال ، وإنما هى الاستجابة لمؤثرات المجتمع ، وتردد أصداء البيئة
فى نفوس الشعراء وأشعارهم . ومن ذلك قول مسلم بن الوليد :

دَأَتْ عَلَى عَيْبِهَا الدُّنْيَا وَصَدَّقَهَا مَا اسْتَرْجَعَ الدَّهْرُ مِمَّا كَانَ أَعْطَانِي
وكان يقول : أخذت معنى هذا البيت من التوراة^(٣) . وهو فى ذلك أشبه

(١) الأغاني ج ١٧ ص ٢٠ و ٢١ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٧٦ — ١٧٧ .

(٣) نهاية الأرب ج ٣ ص ٨٥ .

ما يكون بواحد من نساك عصره وزهاده الذين كانوا يأخذون الحكمة من التوراة والسنة الرهبان كما كانوا يأخذونها من القرآن وألسنة العلماء . ومسلم هذا هو الذى يقول فى الزهد أيضاً :

كَمْ رَأَيْنَا مِنْ أَنْاسٍ هَلَكُوا وَبَكَى أَحْبَابُهُمْ ثُمَّ مُبَكُوا
تَرَكَوا الدُّنْيَا لِمَنْ بَعْدَهُمْ وَهُمْ لَوْ قَدَّمُوا مَا تَرَكَوا
كَمْ رَأَيْنَا مِنْ مُلُوكٍ سُوْقَةٍ وَرَأَيْنَا سُوْقَةً قَدْ مَلَكَوا
قَلْبَ الدَّهْرِ عَلَيْهِمْ فَلَكَا فَاسْتَدَارُوا حَيْثُ دَارَ الْفَلَكَ^(١)

ويرد سليمان بن الوليد أخو مسلم معنى زهديا مطروقا فيقول :

رُبَّ مَغْرُوسٍ يُعَاشُ بِهِ عَدِمَتْهُ كَفَّ مُفْتَرِسُهُ
وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ مَاتَهُ أَقْرَبُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عُرْسِهِ^(٢)

فقد رد هذا المعنى فى بيتين كان يتمثل بهما صالح المرى فى قصصه وهما :

مُؤَمِّلُ دُنْيَاٍ اتَّبَعَى لَهُ فَمَاتَ الْمُؤَمِّلُ قَبْلَ الْأَمَلِ
حَبِيبًا يُرَوِّى أَصُولَ الْفَسِيلِ فَعَاشَ الْفَسِيلُ وَمَاتَ ارْجُلُ^(٣)

وقد أخذها صالح عن مالك بن دينار الذى توفى سنة ١٢٧ هـ . وكان يتمثل بهما كذلك . وقد توفى سليمان بن الوليد سنة ١٧٩ هـ .

ويذكر إبراهيم بن المهدي فى شعره تقلب الأيام وخدع الدهر وهو الرجل الطروب ، وقد ظهر أثر هوايته الموسيقية فى شعره الزهدى حيث قال :

بِاللَّهِ رَبِّكَ كَمْ بَيْتٍ مَرَرْتُ بِهِ قَدْ كَانَ يَعْمُرُ بِاللَّذَاتِ وَالطَّرَبِ

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٠٦ — ٣٠٧ والعقد الفريد ج ٣ ص ١٨٧ — ١٨٨ والشعر والشعراء ص ٣٤٥ .
(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٨١ .
(٣) الحلية ج ٨ ص ١٠ .

طَارَتْ عُقَابُ الْمَنَايَا فِي سَقَائِفِهِ فَصَارَ مِنْ بَعْدِهَا لِلْوَيْلِ وَالْحَرْبِ^(١)

وهكذا سائر الشعراء لذلك العهد ، قل أن يخلو شعر واحد منهم من معنى زهدى طائف ، أو خطرة روحية غير متعمدة ، وما كان صالح بن عبد القدوس إلا مثلاً واضحاً للتجاوب بين الشعر الزهدى والحياة العامة ؛ فقد كان شعر صالح زهدياً في حين أنهم صاحبه بالزندقة فقتله المهدي بيده^(٢) .

(١) : عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٠٤ .

(٢) : معجم الأدباء ج ١٢ ص ٧ .

تعقيب

في هذا الفصل فقرات أربع :

الفقرة الأولى في شعر الفقهاء والمحدثين والزهاد في القرن الهجرى الثانى ، ونصيب هذا الشعر من الروحانية . وقد تبين لنا في هذه الفقرة أن هذه الطائفة سارت بشعر الدين الذى ورثته عن القرن الأول بخطوات غير واسعة في طريق التوغل في الروحانية ، وإن اتسم شعرها بالشمول لمعانى الشعر الدينى ، والأخذ من المعانى الزهدية بنصيب . وكان من بين زهاد هذا القرن طائفة عرفت باسم (عقلاء المجانين) كانت أبرز أفراد هذه الطائفة روحانية ، وأدناها إلى روح التصوف ، وكثير من شخصيات المجانين شخصيات تاريخية ، ولكن الشعر الزهدى حمل عليها لما كان يتضمنه غالباً من معان روحية لم تكن مألوفة لذلك العهد ؛ وأياً ما كان فقد أدت طائفة المجانين مهمة خطيرة في الحياة الروحية وشعرها في القرن الثانى وما بعده .

والفقرة الثانية في طائفة المجان التائبين من الشعراء . وهذه الطائفة تمتاز عن سابقتها بعنصر الندم والإخلاص الذى يبرز الناحية الشخصية الذاتية في شعرها ، ولغلبة العنصر الشخصى في شعر هذه الطائفة كان لكل واحد من أفرادها طابع لشعره يميزه عن غيره ، وقد غلب على شعرهم التأمل والنظرات في شئون الحياة والناس ، وكان أستاذ هذه الطائفة في القرن الثانى أبو نواس الذى امتاز بالإخلاص في مجونه وزهده على السواء .

وقد انفرد أبو العتاهية بالفقرة الثالثة من هذا الفصل ؛ لما امتاز به من غزارة المادة في الشعر الزهدى من ناحية ، ولاستيعابه معانى هذا الشعر التى كانت متفرقة عند الشعراء المختلفين من ناحية ثانية ، وبذلك استجمع أبو العتاهية بين يديه تراث القرن الثانى في الشعر الزهدى . وقد امتد به عمره حتى أوائل القرن

الثالث فشهد ظهور النبت الأول للمعاني الصوفية وكان لها في شعره نصيب ، فساهم في إرساء قواعد الشعر الصوفي الذي ازدهر في القرن الثالث . وقد استطاع أبو العتاهية بما امتاز به شعره من سهولة وكثرة وقبول عند العامة والخاصة أن يجعل من الشعر الزهدي فناً عاماً يتناوله الناس جميعاً بالإنشاء والرواية ، ومهمة يجب أن يقوم بها بعض الشعراء ، وقد ورث عنه أداء هذه المهمة ابن له بعد موته .

أما الفقرة الرابعة فقد كانت لبيان انتشار المعاني الزهدية على ألسنة الشعراء بصفة عامة ، وغلبة روح الصناعة عليها . وكان هذا الانتشار نتيجة الاتصال بين الزهاد والحياة العامة لذلك العهد ؛ فاضفى الشعر الزهدي فناً مشتركاً بين الزاهدين وغيرهم من الشعراء .

قد يقال ولم لم يرد ذكر لرابعة العدوية وهي شخصية هامة من شخصيات التصوف الإسلامي ؟ وقد روى عنها بعض المقطوعات الشعرية في الحب الإلهي . والواقع أن نسبة الآثار التي رويت لرابعة إليها تستتبع نقاشاً قد يطول دون أن ينتهى إلى نتيجة ؛ لأن أغلب هذه النصوص رويت لشخصيات أخرى غير رابعة . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن اسم رابعة أطلق على شخصيتين عاشت إحداهما في القرن الثاني ، وعاشت الأخرى في القرن الثالث ، وقد حدث خلط عجيب في نسبة النصوص إلى كل من هاتين الشخصيتين^(١) ، فبدت نسبة هذه النصوص لا تتفق والتطور التاريخي للتصوف الإسلامي وشعره ، ولذلك آثرت السكوت عن هذه الشخصية التي طغى عليها الغموض حتى كاد يضيفها إلى مجموعة الأساطير ، مكتفياً بذكر النصوص الشعرية التي نسبت إليها منسوبة إلى شخصيات أخرى تتفق وتطور التصوف الإسلامي وشعره إذا ما وجدت مناسبة لذكر نص منها .

(١) ألف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتاباً في رابعة العدوية انتهى فيه إلى الفرق بين شخصية رابعة العدوية البصرية التي توفيت سنة ١٨٠ هـ أو سنة ١٨٥ هـ وبين رابعة الشامية زوج أحمد بن أبي الحواري والتي توفيت سنة ٢٢٩ هـ أو سنة ٢٣٥ هـ وأثبت في آخره مجموعة من النصوص المنشورة وغير المنشورة عن رابعة وقد عنوان كتابه هذا بعنوان : « شهيدة العشق الإلهي » .

البابُ الثاني

الفرعات الصوفية في الشعر العربي أثناء القرن الثالث

تقديم

يقوم هذا الباب على تتبع النزعات الصوفية في الشعر العربي أثناء القرن الثالث للهجرة . فمن المعلوم أن التصوف الذي ظهر في أواخر القرن الهجري الثاني وأوائل الثالث شهد حركة قوية نشطة ، أنتجت كثيراً من الآراء والمذاهب فيه خلال هذا القرن ، ولم تكن هذه الحركة في شعر التصوف أقل نشاطاً منها في التصوف نفسه ؛ لأن الشعر الصوفي كان أشبه مايكون بجهاز حساس يرصد كل ما كان يتردد في التصوف الإسلامي ، وما يجد عليه من آراء ونزعات .

ويشمل هذا الباب فصلاً ثلاثة :

الفصل الأول :

ويتناول التصوف العملي في الشعر ، وقد خصصت الفقرة الأولى منه لتتبع الشعر الزهدي في تطوره من القرن الثاني إلى القرن الثالث ، وكيف أصبح الزهد غرضاً كسائر أغراض الشعر العربي ، يتناوله كل إنسان زاهداً كان أو غير زاهد ، وهذا أمر تم في أواخر القرن الثاني واتضح في هذا القرن . وقد كان التصوف العملي يهدف إلى بناء شخصية خلقية كاملة من وجهة النظر الصوفية ، وللصوفية في ذلك آراء لا تنقصها القيمة ، وقد ترددت هذه الآراء في الشعر ، وهذا ما خصصت له الفقرة الثانية من الفصل . وقد كانت الخلوة التي لازمها الصوفية ذات أثر في نفوسهم ، وكانوا يحرصون على أن تؤدي هذه الخلوة مهمتها كاملة ، وهي الارتفاع بالنفس الإنسانية إلى الملكوت الأعلى ، وقد رأوا أن المناجاة التي كانوا يرددونها في خلواتهم لا بد — لكي يقوى تأثيرها — أن تكون ذات قيمة أدبية ، ومن هنا ظهر في الشعر لون جديد هو (المناجاة) وهي موضوع الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

الفصل الثانى :

ويقوم على تناول « الحب الألهى » ، فإن مذاهب التصوف فى القرن الثالث ترتكز أساساً على مذهب الحب الألهى ؛ ولذلك كثر كلام الصوفية فيه كما كثر شعرهم ، واعتبروه أساس الحياة الروحية فى هذا القرن ، ولذلك خصصت الفقرة الأولى من الفصل الثانى للحب الألهى ، وبيان آراء الصوفية ، والكشف عن حقيقة قدر المستطاع . أما الفقرة الثانية فقد خصصت لما قيل فى الحب الألهى من شعر ، وأهم شعراء هذا المذهب الصوفى الهام ، كما تناولت الصورة الأولى للآراء الصوفية التى ظهرت نتيجة للحب الإلهى ممثلة فى المقطوعات الشعرية الصوفية .

الفصل الثالث :

أما المذاهب الصوفية الأخرى التى شهدها القرن الثالث مثل الفناء والمشاهدة والاتحاد وغير ذلك من مذاهب التصوف الأخرى فقد تناولها الفصل الثالث فى شخصية الحلاج ، فإن الحلاج هو أشهر أصحاب المذاهب الصوفية فى القرن الثالث من ناحية ، وأعز مشايخ الصوفية شعراً من ناحية ثانية ، وقد كان ظهوره بمثابة قفزة قفزها التصوف وشعره فى القرن الثالث ، ولذا استحق أن يعقد له هذا الفصل الخاص ليعالج فيه الشق الآخر من التصوف الذوق وهو مذاهب التصوف المترتبة على الحب الألهى .

الفصل الأول

التصوف العملي في الشعر خلال القرن الثالث

١ — الشعر الزهدي في القرون الثالث

تضافرت جماعات مختلفة من الشعراء على النهوض بالشعر الزهدي في القرن الثاني كما تقدم . وكان من نتيجة مجهود هذه الجماعات أن اكتمل هذا الفن الشعري ، وسار في الآفاق ، وردته ألسنة العامة والخاصة ، وتناوله الشعراء عامة بالقول فيه بين مقل ومكثر ، دون أن يكون لهم نصيب عملي من الزهد . وبذلك أصبح فناً عاماً وغرضاً من الأغراض الكثيرة التي تناولها الشعر العربي بالتعبير والتصوير .

وفي هذه الفقرة من هذا الفصل سنحاول أن ننظر كيف كان تطور هذا الفن الشعري في القرن الثالث بعد هذا الأكمال الذي تم له في القرن الثاني . وقبل المضي في هذا الموضوع لابد من الإجابة على سؤال قد يرد هو : أين موضع الشعر الزهدي في فصل خصص لشعر التصوف العملي ؟ وهو سؤال تقوم إجابته على توضيح ما بين الزهد والتصوف من علاقة ؛ لأنهما موضوعا الشعر الروحي منذ القرن الثالث .

كانت الحلقات الرئيسية التي تكونت منها سلسلة تطور الحياة الروحية في الإسلام هي التدين ؛ فالزهد ، والتصوف ، قدم كل واحد منها لما بعده ومهد له . ومنذ القرن الأول الهجري ؛ أو منذ تميزت الحياة الروحية عن الحياة العامة في القرن الأول بعبارة أدق قام على التعبير عن هذه الحياة فن شعري كان له حظ من الاستقلال عن الشعر العام بقدر ما كان للحياة الروحية من استقلال عن الحياة العامة ، وبذلك كان شعر التدين الذي ظهر في القرن الأول ، وشعر الزهد الذي ظهر واكتمل في القرن الثاني ، وشعر التصوف الذي عرف في القرن الثالث . ولم يكن ظهور (م — ١٦ التصوف في الشعر العربي)

هذا الشعر في مرحلة تالية ناسخاً لظهوره في المرحلة السابقة ؛ فلم يكن ظهور الشعر الزهدى قاضياً على الشعر الدينى ، كما لم يكن ظهور الشعر الصوفى قاضياً على الشعر الزهدى أو الشعر الدينى ؛ ذلك أن هذه الفنون الشعرية إنما تستمد تمايزها من تمايز موضوعها ، ولم يكن ظهور الزهد قاضياً على التدين ، ولا كان التصوف ناسخاً للزهد والتدين معاً ؛ بل على العكس كان التالى يستمد قوته من السابق ، ويستعين به فى تطوره ، ويرسّى حياته على أسسه . وإذا كان لنا أن نعتبر هذه الفنون مستقلة بعضها عن بعض فهو استقلال تطورى يتفق وقانون الترقى « الذى يقضى بإبراز بعض المناطق داخل البناء الكبير ، وتزويدها بحظ من الاستقلال دون الانعزال^(١) » ، ولكن الباحثين درجوا على الأخذ بأحدث تسمية للشعر الروحى ، وإطلاقها عليه بصفة عامة ؛ فبظهور الشعر الزهدى أطلق على ما يشمل شعر التدين ، وبظهور الشعر الصوفى أطلق على ما يشمل شعر التدين وشعر الزهد وشعر التصوف جميعاً .

ومنذ ابتداء القرن الثالث يتحمّ الفصل بين الشعر الزهدى بما يشمل شعر التدين من ناحية وبين شعر التصوف من ناحية ثانية ، وهو فصل تقتضيه سلامة المنهج . ويقوم على الفصل بين الموضوعات التى عالجتها هذه الفنون الشعرية . فالدين والزهد طريقتان عمليتان للتعبد والفوز بنعيم النار الآخرة ولا فرق بينهما فى الكيف ، بل الفرق بينهما فرق كمى ؛ فالعبادة والحمل على النفس فى الزهد أظهر منه فى التدين . حقيقة أن الزهد فى الإسلام لم يسلم من التأثير بعناصر أجنبية ؛ ولكن قبل أن يظهر التصوف كان هذا التأثير محصوراً فى الدائرة العملية ؛ فتعدّى الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، إلى السباحة ، والمرابطة فى الثغور ، وحرمان النفس رغباتها وشهواتها ، وغير ذلك من ألوان المجاهدات . أما التصوف فقد كان موطن التأثير بالعناصر الأجنبية بشكل واضح ، وقد تناول هذا التأثير ناحيته النظرية والعملية جميعاً . وقد حاول التصوف أن يرسم منهجاً للحياة يقوم على إهمال الدنيا إهمالاً تاماً ؛ بل والآخرة أيضاً ، ويهدف عن طريق مباشر إلى الاتصال بالله ، وقد

(١) الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة — مصطفى سويف ص ٣١١ .

حاول التصوف أن يرسم لكل أمر من أمور هذا المنهج الجديد في الحياة ، وكل خطوة من خطواته قواعد وآداباً ، كما حاول أن يصور أهدافه التي يرمى إلى الوصول إليها ، وقد تأثر في ذلك بأفكار ومذاهب من خارج دائرة الإسلام ، فبدا معقداً عسر الفهم من الناحية النظرية ، خاصة وأنه يعلق كل الأهمية على التجربة الشخصية ، كما بدا لونا شاقاً من ألوان الحياة ، عنيف الأثر في أولئك الذين يرتضونه منهجاً لهم في حياتهم ، ومن ثم كان له آثار بعيدة المدى في حياة الأمة الإسلامية لا تزال ماثلة للعيان حتى الآن ، ولا زائد أن نتعرض للحكم عليها بحسن أو قبح .

وقد صور الشعر الصوفي هذه الحياة ، وعبر عنها ، وسجل دقائقها وحفظ كثيراً من دقيق معانيها وآرائها ومذاهبها ؛ فبدا بالنسبة للشعر الزهدي كالتصوف بالنسبة للزهد ، يمتاز عنه ، وإن اتخذ أساساً له ، ويذخر بالمسائل والمذاهب والآراء فيبدو معقداً تعقيداً يسبغ عليه أحياناً ركاكة وسخفاً وضعفاً ، بينما يبدو الشعر الزهدي بسيطاً في أفكاره ، قوياً في أسلوبه ونسجه ، سليماً في تراكيبه ، وأكثراً حظاً من الإمتاع الفني للقارئ والسامع . وكما تعتبر التجربة الشخصية أساساً هاماً لفهم الآراء والمعاني والمذاهب الصوفية هي كذلك أيضاً في الشعر الصوفي ، بما أنه يصور هذه المعاني والآراء والمذاهب ، ومن هنا احتاج الشعر الصوفي في قراءته — كي يتحقق الإمتاع الفني من هذه القراءة — إلى تجربة شخصية في التصوف حتى يكون الفهم كاملاً ، أو على الأقل إلى شيء من التصور لكنه هذه المعاني وحقيقتها حتى يتم الفهم على نحو من الأنحاء . وهذه كلها فروق ميزت مفهوم الشعر الصوفي عن الشعر الزهدي تمييزاً لا أقول تاماً ولكنه نوع من التمييز على كل حال . ولما كان هذا الباب — أقصد الباب الثاني من البحث — يقوم على علاج الشعر الصوفي في القرن الثالث أحببت أن أخصص فقرة في الفصل الأول منه للشعر الزهدي الذي أسلفت الكلام عنه حتى لا أتركه بانتهاء القرن الثاني تركاً يعتبر هجراناً غير جميل . ولا يعتبر ذلك إفساداً لتقسيم البحث ؛ فقد تقدم أن الزهد يعتبر أساساً للتصوف ، كما يعتبر الشعر الزهدي مقدمة حسنة سبقت ظهور الشعر الصوفي ، ثم لازمته بعد ظهوره على صور مختلفة ، فكانت مستقلة

عنه حيناً ، وداخلة في مفهومه حيناً آخر ، ولعل في الصفحات التالية من هذا الفصل وما بعده تفصيلاً لهذا الإجمال .

جاء القرن الثالث والشعر الزهدي — كما تقدم — غرض عام من أغراض الشعر العربي ، يتناوله الشعراء جميعاً بين مقل ومكثر دون أن يكون له أساس عملي في حياتهم من الزهد والنسك ؛ ولذلك أثرت فيه نصوص عن بشار ، ومحمد ابن منذر ، وغيرهما ممن لم يحقق في حياته ما كان يقرض من شعر في الزهد .

وقد ظل الحال كذلك في القرن الثالث ؛ فكان الشعراء الذين يقرضون الشعر في الزهد لا يقفون شعرهم على الزهد وحده ؛ بل يتناولونه كغيره من الأغراض ؛ وإن امتاز بعضهم بالإكثار من القول في الزهد حتى اشتهر به ، وأثر ذلك عنه ، ومع هذا لم يكن صدى لحياة زهدية عند صاحبه .

ولقد جد على الشعر الزهدي في القرن الثالث جديد هو ظهور الشعر الصوفي الذي لا تخلو بعض نصوصه من عناصر زهدية للارتباط الوثيق بين الزهد Asceticism والتصوف Mysticism ونظراً لأن هذه العناصر الزهدية في الشعر الصوفي صدرت عن أناس حققوها عملياً في حياتهم وعاشوا تجاربها فإنها بدت على ضعفها أكثر إخلاصاً وأصدق عاطفة من الشعر الزهدي الذي كان يقرضه شعراء غير متخصصين له ولا محققين لمبادئه ، من أمثال محمد بن حازم ، ومحمود الوراق ، وغيرها . وهذا ما أبرز شعر هؤلاء الصانعين بمظهر التكلف ، ومحاولة الإتيان ، والعمد إلى مواطن التأثير ، وغير ذلك من مظاهر الصنعة في الشعر ، على الرغم من أنهم كانوا أكثر مادة — في الأعم الأغلب — من شعراء الصوفية .

ولعل هذا هو أهم فارق بين الشعر الزهدي في القرن الثاني وبينه في القرن الثالث ؛ فقد كان في القرن الثاني مطبوعاً غير متكلف ، ثم صار إلى الصنعة التي بدت واضحة عليه في القرن الثالث ، وقد كان لهذه الصنعة آثار في زهديات القرن الثالث يمكن إجمالها فيما يأتي : —

١ — القصد إلى البرهان الخطابي والأقيسة في إرسال القضايا لتعزيزها . وقد

يكون لعدم زهد الشاعر في حياته العملية أثر في شعوره بالحاجة إلى هذا التعزيز .

٢ — سطحية المعاني ؛ فالمعاني التي تتردد في زهديات القرن الثالث عادية المستوى ، وقليل ما يعثر القارئ على معنى يعتبر من المعاني الفريدة ، وهذا يرجع إلى استيحاء الآثار والاقتباس منها واحتذاءها .

٣ — صبح ما قيل في الأخلاق والآداب بالصبغة التعليمية ؛ فالشاعر يستوحى في المقطوعات الخلقية نظريات الأخلاق لا الأخلاق العملية ؛ ولذلك يغلب عليها عنصر التفكير العقلي لا عنصر المباشرة العاطفية .

هذه الآثار تبدو واضحة في الشعر الزهدي في القرن الثالث بصفة عامة بالطبع ، وليس من الضروري أن تتحقق جميعها عند شاعر بعينه ؛ فالشعراء يختلفون في الأخذ منها بنصيب .

وأول نموذج نتخذه لشعراء الزهد في القرن الثالث هو كلثوم بن عمرو العتابي . وهو في الواقع شركة بين القرنين الثاني والثالث ، قال الشعر في كليهما ، وأصله من الشام من أرض قنسرين ، صحب البرامكة وظاهر بن الحسين ، كان حسن الاعتذار في رسائله وشعره ، وهو أديب مصنف ، له رسائل مستحسنة ، وله من الكتب المنطق وكتاب الآداب وكتاب فنون الحكم وكتاب الخيل وكتاب الألفاظ ، مدح من الخلفاء الرشيد والمأمون ، ومع هذا كان يلبس الصوف ويظهر الزهد^(١) ، وله فيه شعر حسن ، ولم يكن منقطعاً للقول فيه ، بل تناول كثيراً من أغراض الشعر ، وكان فيها صاحب إجابة وتقدم .

ولم تكن المعاني التي تناولها العتابي في مقطوعاته الزهدية بالمعاني المبتكرة الفريدة ؛ بل هي — رغم أنه شاعر متقدم — من المعاني التي تداولها الشعراء قبله فهو حين يفضل القناعة في الدنيا على أنها طريقة للعيش ينمي كثرة التردد في طلب الرزق ، والاشتغال بذلك عن تذكر الموت وهو غاية كل حي ، على ما في هذا التردد غير المنقطع من غنت ومشقة ، والرزق مقسوم لا يزيد دأب في تحصيله ولا ينقصه

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ١٣٩ ، وتاريخ بغداد مجلد ١٢ ص ٤٨٨ .

تقصير ، وحاجة الإنسان من المال لا تنتهى ، والخير كل الخير فى القناعة :

حَتَّى مَتَى أَنَا فِي حِلٍّ وَتَرْحَالٍ وَطُولِ شُغْلٍ بِإِدْبَارٍ وَإِقْبَالٍ
وَنَارِخُ الدَّارِ مَا أَنْفَكَ مُغْتَرِبًا عَنِ الْأَحْبَةِ مَا يَذْرُونَ مَا حَالِي
بِمَشْرِقِ الْأَرْضِ طَوْرًا نُمَّ مَغْرِبَهَا

لَا يَخْطُرُ الْمَوْتُ مِنْ حِرْصٍ عَلَى بَالِي

وَلَوْ قَنِعْتُ أَنَّنِي الرِّزْقُ فِي دَعَةٍ

إِنَّ الْقَنُوعَ الْغِنَى لَا كَثْرَةُ الْمَالِ^(١)

وهذه كلها من المعانى المطروقة ممن سبقه من الشعراء ، ويذكرنا البيت الأخير بصفة خاصة بقول عروة بن أذينة المتقدم عن الرزق :

أَسْعَى لَهُ فَيُعْنِي تَطَلُّهُ وَلَوْ قَعَدْتُ أَنَّنِي لَا يُعْنِي

وللعتابى نظرات فى الأخلاق والنفس الإنسانية على شىء من الطرافة ، وقد زانها حسن السبك ومتانة الأسلوب :

وَكَمْ نِعْمَةٍ آتَا كَمَا اللَّهُ جَزَاءَهُ مُبَرَّاةٍ عَنْ كُلِّ خُلُقٍ يَذِمُّهَا
فَسَلَّطَتْ أَخْلَاقَهَا عَلَيْهَا دَمِيمَةً تَعَاوَرْنَهَا حَتَّى تَفَرِّى أَدِيمَهَا
وُلُوعًا وَإِشْفَاقًا وَنُطْقًا عَنِ الْحَنَاءِ بَعَوْرَاءَ يَجْرِى فِي الرَّجَالِ نَمِيمَهَا
وَكُنْتَ أَمْرًا لَوْ شِئْتَ أَنْ تَبْلُغَ الْمَدَى

بَلَغْتَ بِأَذْنِي نِعْمَةٍ تَسْتَدِيمُهَا

وَلَكِنْ فِطَامُ النَّفْسِ أَعْمَرُ حِمْلًا مِنَ الصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ حِينَ تَرُومُهَا^(٢)

والعتابى كسائر شعراء الزهديات لا يفوته أن يبدى رأيه فى الناس والزمان ، وهو

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٠٨ — ٢٠٩ .

(٢) الحيوان ج ٣ ص ٦٢ .

في الأعم الأغلب رأى لا يعتبر في صالح الناس ولا في صالح الزمان :

أَلَا قَدْ نَكِسَ الدَّهْرُ فَاضْحَى حُلُوهُ مُرًّا
وَقَدْ جَرَّبْتُ مَنْ فِيهِ فَلَمْ أَحْدَهُمُوا طُرًّا
فَالزَّمْ نَفْسَكَ الْيَأْسَ مِنَ النَّاسِ تَعِشْ حُرًّا^(١)

وقد يقتبس بعض معانيه من الأثر كتوبه :

وَلِلَّهِ فِي عَرْضِ السَّمَوَاتِ جَنَّةٌ
وَلَكِنَّهَا خُفُوفَةٌ بِالْمَكَارِهِ^(٢)

فهو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « حفت الجنة بالمكاره » .

وقد يكون تقدم العتابي الزمني هو الذي حال دون ظهور الصنعة والتكلف في شعره الزهدي بشكل واضح ، فهو قد مات في حدود العشرين والمائتين^(٣) ، أي أنه لم يتأخر به زمنه كثيراً عن القرن الهجري الثاني الذي يعتبر واحداً من شعرائه . وهو مع هذا لم يفعل أكثر من الإتيان بمغان غادية طرقها غيره من قبله ، وعرضها هو في أسلوب يمتاز بالجزالة وحسن السبك ، مما يكسب هذه المعاني قوة في التأثير ويظهرها في مظهر الجدة . ولم يكن لزهد العتابي الذي روى عنه كبير أثر في شعره ، فعهدنا بالشعراء الزهاد أن تكون لهم خطرات نفسية تشع أصالة وذاتية ؛ لأنها تجارب خاصة وإحساسات شخصية لا يتأتى فيها النقل والاقتراس ، والأمر ليس كذلك عند العتابي ؛ فهو شاعر متقدم صاحب منزلة ذو بصر بالشعر ، ولكن التجربة الروحية الشخصية لا ظل لها في شعره . ومن هنا ينبغي أن نقف من زهد موقف عدم التأكد ، ولعل لعدم تحضره وإيثاره البداوة على سكنى المدن أثراً في ظهوره بسمات مشتركة بين البدو والزهاد كلبس الصوف ، والنوم على الأرض ، وإيثار الكفاف من العيش وغير ذلك .

والتنمذج الثاني لشعراء الزهد في القرن الثالث محمد بن حازم بن عمرو أبو جعفر

(١) تاريخ بغداد مجلد ١٢ ص ٤٩١ .

(٢) نهاية الأرب ج ٣ ص ٨٦ .

(٣) فوات الوفيات ج ٢ ص ١٣٩ .

الباهلي الشاعر ، ولد بالبصرة ونشأ بها ، ثم انتقل إلى بغداد ، وسكنها ، ولم يمدح من الخلفاء إلا المأمون ، وكان حسن الشعر ، مطبوع القول ، يقول المقطعات الصغيرة فيحسن ، وقد عاتبه يحيى بن أكرم على اختصاره الشعر فأجابه بأبيات حسان . إلا أنه كان كثير المجاء للناس فاطرح وخمل ذكره ، وقد ذكر صاحب العقد الفريد اسمه محرفا في غير موضع هكذا (ابن أبي حازم) ، وقد شاركه في التحريف صاحب نهاية الأرب فسماه (محمود بن حازم الباهلي) ، والصحيح ما ذكر قبل وهو (محمد بن حازم الباهلي) كما في الأعاني وتاريخ بغداد^(١) . ولم يؤثر عن محمد هذا أنه ترهد ، بل لم يؤثر عنه أنه كان متعبداً ، لأن كثرة هجائه الناس تنفي عنه ورع المتعبدين ، وهو مع هذا شاعر من شعراء الزهد في القرن الثالث ، وليس هذا بالأمر الغريب لهذا العهد .

والباهلي في زهدياته يذم الحرص واستعباده نفوس البشر ، ويدعو إلى التحرر منه لعدم جدواه ، فإن الخير والشر قد قدرا لبنى البشر وعليهم منذ الأزل ، ولا سبيل إلى تغيير ما قدر :

كَمْ إِلَى كَمْ أَنْتَ لِلْجِرِّ صِ وَالْأَمَالِ عَبْدُ
لَيْسَ يُجْدِي الْحِرْصُ وَالسَّعْيُ إِذَا لَمْ يَكُ جَدُّ
مَا لِمَا قَدْ قَدَّرَ اللَّهُ مِنَ الْأَمْرِ مَرْدُ
قَدْ جَرَى بِالشَّرِّ نَحْسٌ وَجَرَى بِالْخَيْرِ سَعْدُ
وَجَرَى النَّاسُ عَلَى جَرِّ يَهْمًا قَبْلُ وَبَعْدُ
إِنَّهَا الدُّنْيَا فَلَا تَحْفَلُ بِهَا جَزْرٌ وَمَدُّ^(٢)

ويكرر معنى استعباد الحرص والأمل الناس في قوله :

يَا أُسَيْرَ الطَّمَعِ الْكَافِ ذِبِّ فِي غُلِّ الْهَوَانِ

(١) تاريخ بغداد مجلد ٢ ص ٢٩٥ — والأغاني ج ١٢ ص ١٥١ — ١٥٢ والحيوان ج ٥ هامش ص ٥١٨ — ٥١٩ .
(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

إِنَّ عِزَّ الْيَأْسِ خَيْرٌ لَّكَ مِنْ ذُلِّ الْأَمَانِي
 سَامِحِ الدَّهْرَ إِذَا عَزَّ وَخُذْ صَفْوَةَ الْأَمَانِي
 رَبِّمَا أَعْدَمَ ذُو الْحِرْصِ وَآثَرِي ذُو التَّوَانِي^(١)

ونزعة الرضا بما قسم والقناعة به محور آرائه في الزهد ، فعنده أن كل شيء قد قدر وكتب ، وقد رفعت الأقلام وجفت الصحف ، ولا سبيل إلى تغيير ما سجلته المقادير ، ففيم الحرص والذل في طلب ما لم يكتب ، ولم لا يقنع الإنسان بما قسم له ، ويأس فيما عداه حتى يريح نفسه من هوان الطلب ؟ وهو يلخص كل هذا في قوله :

خُذْ مِنَ الْعَيْشِ مَا كَفَى وَ مِنَ الدَّهْرِ مَا صَفَا^(٢)

وإلى جانب هذه الآراء قد يعرج على المأثور ليستلهمه بعض معانيه كما في قوله :

مَا الْفَقْرُ عَارٌ وَلَا الْغِنَى مَرْفٌ وَلَا سَخَاءٌ فِي طَاعَةٍ مَرْفٌ
 مَالِكَ إِلَّا شَيْءٌ تَقَدَّمُهُ وَكُلُّ شَيْءٍ أَخَّرْتَهُ تَلَفٌ
 تَرَكْكَ مَالاً لَوَارِثٍ يَبْتَهِنًا هُ وَتُصَلِّيَ بِحِرِّهِ أَسَفٌ^(٣)

وهو مأخوذ من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفנית ، أو ليست فأبليت ، أو تصدقت فأبقيت » . وقد تدول هذا المعنى الديني كثيراً بين الوعاظ والزهاد والشعراء ، فبدأ في صور متعددة إحداها هذه الصورة التي سبقت في أبيات الباهلي . ويبدو أن كثرة تداول المعاني الدنيوية بين الجماعات المختلفة والأفراد جعل بعضها يفلت إلى دائرة الاستعمال العام الذي لا يعتبر فيه أخذ ولا سرقة ، لأن هذه المعاني أصبحت من أسس القول

(١) أدب الدنيا والدين ١٤٣ — ١٤٧ .

(٢) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٦٢ والأغانى ج ١٢ ص ١٥١ .

(٣) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٧٣ .

في الزهد . والمعاني التي ردها الباهلي في زهدياته بصفة عامة معان طرقت قبله كثيراً ، وليس له في اختراعها نصيب ، وإن كانت مقطوعاته تمتاز بحسن السبك ، وطلاوة الأسلوب وسلامته ، رغم أنها لا تعبر عن نزعة نفسية عند الشاعر ، ولا سلوك عملي في حياته . وتبلغ دقة الصنعة عند الباهلي أحياناً حدّاً يجعله يأتي ببعض المعاني الدقيقة في الزهد ، والتي تظهر عادة في كلام الزهاد والمتعبدین ، لا في كلام أولئك الذين اتخذوا القول في الزهد صناعة ، وجعلوا الزهد غرضاً تقليدياً كالغزل في مطلع القصائد . من هذه المعاني قوله :

وَمُنْتَظَرٌ لِّلْمَوْتِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ يَشِيدُ وَيَبْنِي دَائِماً وَيُحَصِّنُ
لَهُ حِينَ تَبْلُوهُ حَقِيقَةُ مُؤْمِنٍ وَأَفْعَالُهُ أَفْعَالُ مَنْ لَيْسَ يُوقِنُ
عَيْنٌ كِبَانُكَارٍ وَكَالْجَهْلِ عِلْمُهُ يَشُكُّ بِهِ فِي كُلِّ مَا يُتَقَنَّ^(١)

والبيت الأخير بصفة خاصة وثيق الصلة بكلام الصوفية بله الزهاد .

ومقياس الباهلي في الأخلاق لا يختلف كثيراً عن مقياسه في الزهد ، وهو أن ليس في الإمكان أبدع مما كان فالناس لاخير فيهم ، استعبدتهم مطامعهم وشهواتهم ، فهم حيث ينتفعون ، فإذا ما ذهبت منفعتهم عن مكان رحلوا عنه إلى حيث تكون منفعتهم ، ولذا انعدم فيهم الصدق والإخلاص أو قلاً ، ولما كان الإنسان في حاجة بطبعه إلى صديق فعليه أن لا يفتش عن نفس صديقه ، فلو قد فعل لم يحمد صديقاً ، وعليه أن يكتفي بظاهر الناس فإذا سلم له فقد سلم له خير كثير :

قَدْ بَلَوْتُ النَّاسَ طَرّاً لَمْ أَحِذْ فِي النَّاسِ حُرّاً
صَارَ حُلُوُّ النَّاسِ فِي الْعَيِّ شِ إِذَا مَا ذِيقَ مُرّاً^(٢)

* * *

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٧ .

(٢) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٤٨ .

وَصَاحِبٍ كَانَ لِي وَكُنْتُ لَهُ
أَشْفَقُ مِنْ وَالِدٍ عَلَى وَلَدٍ
كُنَّا كَسَاقٍ تَسْعَى بِهَا قَدَمُ
أَوْ كَذِرَاعٍ نِيْطَتْ إِلَى عَضْدِ
حَتَّى إِذَا دَبَّتِ الْحَوَادِثُ فِي
عَظْمِي وَحَلَّ الزَّمَانُ مِنْ عُقْدِي
أَزُورَ عَنِّي وَكَانَ يَنْظُرُ مِنْ
طَرَفِي وَيَرْمِي بِسَاءِدِي وَيَدِي (١)

* * *

وَقَالُوا لَوْ مَدَحْتَ فَتَى كَرِيمًا
فَقُلْتُ وَكَيْفَ لِي بِفَتَى كَرِيمٍ
بَلَوْتُ وَمَرَّبِي خَمْسُونَ حَوْلًا
وَحَسْبُكَ بِالْمَجْرَبِ مِنْ عَلِيمٍ
فَلَا أَحَدٌ يَعُدُّ لِيَوْمٍ خَيْرٍ
وَلَا أَحَدٌ يَعُودُ عَلَى عَدِيمٍ (٢)
ولعله لذلك لم يمدح أحدًا غير المأمون ، وإذا كان الناس كذلك فلا بد من
استعمال ماوضع هو من قواعد لمصاحبته :

أَرْضَ مِنَ الْمَرْءِ فِي مَوَدَّتِهِ
بِمَا يُؤْدِي إِلَيْكَ ظَاهِرُهُ
مَنْ يَكْشِفُ النَّاسَ لَا يَرَى أَحَدًا
تَصِحُّ مِنْهُ لَهُ مَرَائِرُهُ
تَوْشِكُ أَنْ لَا تُتِمَّ وَصْلُ أَخٍ
فِي كُلِّ زَلَّاتِهِ تُنَافِرُهُ (٣)
وقد ينصح في شعره بالتزام بعض الآداب مثل قوله :

إِذَا قُلْتَ فِي مَتَى نَعَمْ فَاتِمِّمْهُ
فَإِنَّ نَعَمَ دَيْنٍ عَلَى الْخُرِّ وَاجِبُ
وَالْإَفْقَلُ : لَا ، تَسْتَرِحْ وَتَرِحْ بِهَا
إِنَّمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّكَ كَاذِبٌ (٤)

ومن هذه النماذج يتضح أن مقطوعات الزهد عند الباهلي على حسن سبكها
ومتانة أسلوبها لا تتضمن من المعاني إلا ما رده السابقون شعراء وغير شعراء ،

(١) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٤٧ .

(٢) العقد الفريد ج ١ ص ٣٢٥ .

(٣) العقد الفريد ج ٢ ص ٣١٢ .

(٤) العقد الفريد ج ١ ص ٢٨٤ .

وليس فيها من المعاني ما كان نتيجة تجربة شخصية ، لأن حياة الباهلي كانت بعيدة عن تجارب الزهد والنسك ، فهو رجل هجاء خبيث اللسان ، وإذا كان في إحدى هذه المقطوعات معنى دنا من آراء الصوفية وزعائمهم فهو وليد الذكاء لا التجربة . وهو كدأب شعراء الزهد في القرن الثالث يتناول الآداب في شعره ، وينصح غيره بالأخذ بها ، والتمسك بأهدابها ، مما طبع شعرهم بالطابع التعليمي كما تقدم .

ومن أغزر شعراء الزهد في القرن الثالث مادة ، وأكثروا استجماعا للخصائص المتقدمة للشعر الزهدي في القرن الثالث ، محمود بن الحسن الوراق الشاعر الذي أكثر القول في الزهد والأدب والمواعظ والحكم ، وروى عنه أبو بكر بن أبي الدنيا وأبو العباس بن مسروق وغيرها ؛ ويقال إنه كان نخاسا يبيع الرقيق ، ومات في خلافة المعتصم في حدود الثلاثين والمائتين (١) .

وتعتبر القناعة من أهم مقاييس الزهد عند الوراق ، ولكنه يطالعا فيها بنظرة جديدة ، فبعد أن كانت القناعة غنى من لاغنى له أصبحت ضرورة للموسر والمعسر على السواء ، ولعله وهو تاجر كثير المال أحس ضرورة القناعة للموسرين فقال :

مَنْ كَانَ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَلَمْ يَقْنَعْ فَذَاكَ الْمُسِيرُ الْمَعْسِرُ
وَكُلُّ مَنْ كَانَ قَنُوعًا وَإِنْ كَانَ مُدَّةً لَا فَهُوَ الْمَكْثِرُ
الْفَقْرُ فِي النَّفْسِ وَفِيهَا الْغِنَى وَفِي غِنَى النَّفْسِ الْغِنَى الْأَكْبَرُ (٢)

وهو لذلك يكره حبس المال ، ويذم الملوك على إمساكه ، ويرى أنهم اتخذوا الأبواب جنة من القانع والمعتز ، وغلوا في تقيتهم فاخترأوا حجبهم من قباح الوجوه ، فإذا ما تورطوا وأصبحوا أمام السائل وجها لوجه لجأوا إلى الوعد الكاذب يتخلصون به من وطأة الجود على نفوسهم :

(١) تاريخ بغداد مجلد ١٣ ص ٨٧ ، فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٨٥ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

شَادَ الْمُلُوكُ قُصُورَهُمْ فَتَحَصَّنُوا عَنْ كُلِّ طَالِبِ حَاجَةٍ أَوْ رَاغِبٍ
غَالُوا بِأَبْوَابِ الْحَدِيدِ لِقَهْرِهَا وَتَنَوَّقُوا فِي قُبْحِ وَجْهِ الْحَاجِبِ
فَإِذَا تَلَطَّفَ لِلدُّخُولِ عَلَيْهِمْ رَاجٍ تَلَقَّوهُ بِوَعْدِ كَاذِبٍ
فَاطْلُبْ إِلَى مَلِكِ الْمُلُوكِ وَلَا تَكُنْ إِذَا الضَّرَاعَةُ طَالِبًا مِنْ طَالِبٍ (١)

هؤلاء هم الملوك وأصحاب الجدة ، وليس المتورعون والزهاد بأحسن حالا
منهم ، فليس زهدهم سوى طلاء ترينوا به للناس لايقوى على الصبر أمام إغراء
الدرهم الذى هو المقياس الصحيح لصديق الزهد والإخلاص فى الورع :

أَظْهَرُوا لِلنَّاسِ دِيماً وَعَلَى الْمَنْقُوشِ دَارُوا
وَلَهُ صَلَّوْا وَصَامُوا وَلَهُ حَجَّجُوا وَزَارُوا
لَوْ عَلَا فَوْقَ الثَّرِيَّا وَلَهُمْ رِيشٌ لَطَارُوا (٢)

وإذا كان الطمع فى المال قد أفسد الأغنياء والفقراء على السواء أفلا تكون
القناعة ضرورية لهم جميعاً كما دعا إلى ذلك فى آيات سابقة ؟

بهذه الطريقة تناول الوراق الزهد وترددت هذه المعانى وأمثالها فى شعره ، وهى
معان ليس فيها جدة ولا ابتكار ، كما لا يمكن الحكم عليها بالابتذال أو السرقة ،
وإن كان يعتمد فى قليل من الأحيان إلى ترديد بعض المعانى المأثورة مثل قوله .

يَا عَائِبَ الْفَقْرِ أَلَا تَزْدَجِرُ عَيْبُ الْغِنَى أَكْثَرُ لَوْ تَعْتَبِرُ
مِنْ شَرَفِ الْفَقْرِ وَمِنْ فَضْلِهِ عَلَى الْغِنَى لَوْ صَحَّ مِنْكَ النَّظَرُ
أَنَّكَ تَعْصِي كَيْ تَنَالَ الْغِنَى وَلَسْتَ تَعْصِي اللَّهَ كَيْ تَفْتَقِرَ

فقد أخذها من قول المسيح حين عبره اليهود بالفقر : من الغنى أتيتم (٣) .

(١) العقد الفريد ج ١ ص ٨٣ — ٨٤ .

(٢) الكشكول ج ٣ ص ٣٠٩ والعقد الفريد ج ٣ ص ٢١٦ .

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٩ .

وقيل أخذها من قول الحكماء : من شرف الفقر أنك لا تجد أحدا يعصى الله ليفتقر ، وأكثر ما يعصى المرء ليستغنى (١) .

والوراق يفزع من الشيب ، ولا يعتبره مرحلة من مراحل العمر ، بل يرى فيه كفنًا لف فيه شبابه الذي ذهب إلى غير رجعة :

أَتَفْرَحُ أَنْ تَرَى حُسْنَ الْخُضَابِ وَقَدْ وَارَيْتَ نَفْسَكَ فِي التُّرَابِ
أَلَمْ تَعْلَمْ وَفَرَطُ الْجُهْلِ أَوْلَى بِمِثْلِكَ أَنَّهُ كَفَنُ الشَّبَابِ (٢)

وقد يدفعه العرفان بالجميل إلى مناجاة الله تعالى وشكره على نعمه ؟ فقد كان رجلا تاجراً صاحب ثراء كما في قوله :

إِلَهِي لَكَ الْحَمْدُ الَّذِي أَنْتَ أَهْلُهُ عَلَى نِعَمٍ مَا كُنْتُ قَطُّ لَهَا أَهْلًا
أَزِيدُكَ تَقْصِيرًا تَزِدُنِي تَفَضُّلاً كَأَنِّي بِالتَّقْصِيرِ أَسْتَوْجِبُ الْفَضْلَ (٣)

وقوله :

أَيَّارَبِّ قَدْ أَحْسَنْتَ عَوْدًا وَبَدَأَةً إِلَيَّ فَلَمْ يَنْهَضْ بِإِحْسَانِكَ الشُّكْرُ
فَمَنْ كَانَ ذَا عُدْرٍ لَدَيْكَ وَحُجَّةً فَعُدْرِي إِفْرَارِي بِأَنْ لَيْسَ لِي عُذْرٌ (٤)

وتكثر الأقيسة والبراهين الخطائية في شعر الوراق كما في قوله :

أَتَطْلُبُ رِزْقَ اللَّهِ مِنْ عِنْدَ غَيْرِهِ وَتُصْبِحُ مِنْ خَوْفِ الْعَوَاقِبِ آمِنًا
وَتَرْمِي بَعْرَافٍ وَإِنْ كَانَ مُشْرِكَاً ضَمِينًا وَلَا تَرْفَعِي بِرَبِّكَ ضَامِنًا (٥)

ولا شك أن القضايا التي ساقها والتأنيج التي رتبها عليها كل ذلك مما يحتاج إلى نقاش ، إذ كيف يعتبر طرق أبواب الرزق طلباً من غير الله ؟ وكيف يعتبر

(١) الكشكول ج ٣ ص ٢٨٠ .

(٢) الكشكول ج ٢ ص ١٣٤ .

(٣) الكشكول ج ٢ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٤) فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٨٦ .

(٥) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ .

العرف باستشارته ضمينا في نبوءاته ؟ ويكون هذا متضمنا عدم الرضا بضمان الله عز وجل ؟ إن هذه القضايا وأمثالها مما لا يصح في عقل ، وكان يمكن أن تقبل على أن أعذب الشعر أ كذبه لولا أن ساقها صاحبها في صورة الحجاج المنطقي . ومن صور القياس الواخجة في شعره قوله :

يَا غَافِلًا تَرْتَنُو بِعَيْنِي رَافِدٍ وَمُشَاهِدًا لِلْأَمْرِ غَيْرُ مُشَاهِدٍ
تَصِلُ الذُّبُوبَ إِلَى الذُّبُوبِ وَتَرْتَجِي دَرَكَ الْجَذَنِ بِهَا وَفَوْزَ الْعَايِدِ
وَنَسِيتَ أَنَّ اللَّهَ أَخْرَجَ آدَمَ مِنْهَا إِلَى الدُّنْيَا بِذَنْبٍ وَاحِدٍ^(١)

وقوله وهو مما صرح فيه بكلمة « قياس » :

تَعْصِي الْإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هَذَا أَعْمَرِي فِي الْقِيَاسِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَا طَعْنَهُ إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ^(٢)

ومما يلحق بذلك التعليل ، وهو ظاهرة تتكرر كثيراً في شعر الوراق ، وليس من الضروري أن يكون تعليلاً منطقياً ، بل كثيراً ما يكون التماساً لعله ما يمكن أن تبرر لديه قضية من قضاياها من ذلك قوله :

مَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ خَيْرًا جَادَ مُبْتَدِنًا وَالْبُخْلُ مِنْ سُوءِ ظَنِّ الْمَرْءِ بِاللَّهِ^(٣)

وقوله :

الدَّهْرُ لَا يَبْقَى عَلَى حَالَةٍ لَكِنَّهُ يُقْبَلُ أَوْ يُدْبِرُ
فَإِنْ تَلَقَّاكَ بِمَكْرُوهِهِ فَاصْبِرْ فَإِنَّ الدَّهْرَ لَا يَصْبِرُ^(٤)

والواقع أن القياس والبرهان والتعليل مظاهر لثمرة واحدة عند الوراق وهي الثمرة التفكيرية ؛ فالوراق يفكر في شعره أكثر مما يتذوق ويحس ، وذلك لأن

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٧٩ ، محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٢٣٤ .

(٢) الكامل ج ١ ص ٢٣٤ .

(٣) العقد الفريد ج ٢ ص ٢٦٦ .

(٤) فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٨٦ .

شعره ليس تعبيراً عن حياة يحياها صاحبه ، بل هو صناعة ليس لها سند من الواقع ، والمناذج الآتية ليس فيها قياس ولا برهان ولا تعليل ، ولكن العنصر الفكرى فيها يغلب على العنصر العاطفى بشكل واضح . قال :

عَطِيتُهُ إِذَا أَعْطَى مُرُورٌ وَإِنْ أَخَذَ الَّذِى أَعْطَى أَثَابًا
فَأَيُّ النَّعْمَتَيْنِ أَحَقُّ شُكْرًا وَأَحَدُهُ عِنْدَ مُنْقَلَبِ إِيَابَا
أَنْعَمْتُهُ الَّتِى أَهْدَتْ مُرُورًا أَمْ الْآخَرِى الَّتِى أَهْدَتْ ثَوَابًا^(١)

وقال :

أَلَيْسَ عَجِيبًا بِأَنَّ الْفَتَى يُصَابُ بِنَقِصِ الَّذِى فِي يَدَيْهِ
فَمِنْ بَيْنَ بَاكِ لَهُ مُوجِعٍ وَبَيْنَ مُعْزٍ مُغْدٍ إِلَيْهِ
وَيَسْلُبُهُ الشَّبَابُ مَرَحَ الشَّبَا بَ فَلَيْسَ يُعْزِيهِ خَلْقٌ عَلَيْهِ^(٢)

وقال :

إِذَا أَعْطَاكَ قَتَرَ حِينَ يُعْطَى وَإِنْ لَمْ يُعْطِ قَالَ أَبَى الْقَضَاءُ
يُبْخَلُ رَبُّهُ سَفَهَا وَظُلْمًا وَيَعْذُرُ نَفْسَهُ فِيمَا يَشَاءُ^(٣)

وهو يعرض قضاياه فى الغالب فى معرض من يعجب لها ، والنصوص المارة شواهد على ذلك ، وقد يذكر عجبه صراحة كما فى قوله :

يَا عَامِرَ الدُّنْيَا عَلَى شَيْبِهِ فِيكَ أَعَاجِبٌ لِمَنْ يَعْجَبُ
مَا عَذُرُ مَنْ يَغْمُرُ بُدْيَانَهُ وَعُمْرُهُ مُسْتَهْذَمٌ يُخْرَبُ^(٤)

وشعره فى الأخلاق والآداب تغلب عليه الصبغة التعليمية النظرية أكثر مما يرتكز على التجربة العملية ، وله فى ذلك أسلوب شاركه فيه أحياناً بعض شعراء

(١) الكشكول ١ ص ٣٦ .

(٢) فوات الوفيات ٢ ص ٢٨٦ .

(٣) فوات الوفيات ٢ ص ٢٨٦ ،

(٤) محاضرات الأدباء ١ ص ٣٢٢ .

عصره ، وهو أسلوب التكلم في إرسال قضايا الأخلاق والآداب ، فهو لا يرسلها في صيغة قواعد كلية ، وإنما يعرضها ممثلة في شخصه ؛ فيقول في عدم جدوى الرضا في الحسود :

أَعْطَيْتُ كُلَّ النَّاسِ مِنْ نَفْسِي الرِّضَا إِلَّا الْحُسُودَ فَإِنَّهُ أَعْيَانِي
مَا إِنَّ لِي ذَنْبًا إِلَيْهِ عِلْمُهُ إِلَّا تَظَاهُرُ نِعْمَةِ الرَّحْمَنِ
وَأَبَى كَفَا يُرْضِيهِ إِلَّا ذِلَّتِي وَذَهَابُ أَمْوَالِي وَقَطْعُ إِسَائِي^(١)

ويكثر من بيان فضل الحلم فيقول :

رَجَعْتُ عَلَى السَّفِيهِ بِفَضْلِ حِلْمِي فَكَانَ الْحِمُّ عَنْهُ لَهُ الْجَامَا
وَوَظَنَ بِي السُّفَاهَ فَلَمْ يَجِدْنِي أَسَفُهُ وَقُلْتُ لَهُ سَلَامَا
فَقَامَ يَجْرُ رِجْلَيْهِ ذَايِلًا وَقَدْ كَسَبَ الْمَذَلَّةَ وَالْمَلَامَا
وَفَضْلُ الْحِلْمِ أَبْلَغُ فِي سَفِيهِ وَأُخْرَى أَنْ تَنَالَ بِهِ انْتِقَامَا^(٢)

ويقول :

إِنِّي شَكَرْتُ لِظَالِمِي ظُلْمِي وَغَفَرْتُ ذَاكَ لَهُ عَلَى عِلْمِي
وَرَأَيْتُهُ أَسَدَى إِلَى يَدَا لَمَّا أَبَانَ بِمُحْمَلِهِ حِلْمِي
رَجَعْتُ إِسَاءَتُهُ عَلَيْهِ وَإِحْسَانِي فَعَادَ مُضَاعَفَ الْجُرْمِ
وَوَدَّوْتُ ذَا أَجْرٍ وَمُحَمَّدَةٍ وَغَدَا بِكَسْبِ الظُّلْمِ وَالْأَنْمِ
فَكَأَنَّمَا الْأَحْسَانُ كَانَ لَهُ وَأَنَا الْمُسِيءُ إِلَيْهِ فِي الْحُكْمِ
مَا زَالَ يَظْلِمُنِي وَأَرْجُوهُ حَتَّى بَكَيْتُ لَهُ مِنَ الظُّلْمِ^(٣)

(١) أدب الدنيا والدين ص ٢٧٩ .

(٢) تاريخ بغداد مجلد ١٣ ص ٨٧ — ٨٨ .

(٣) الكامل ١ ص ٢٣٤ .

ويقول :

سَأَلَرِمُ نَفْسِي الصَّعْرَ عَنْ كُلِّ مُذْنِبٍ وَإِنْ كَثُرَتْ مِنْهُ عَلَى الْجَرَائِمِ^(١)

وهكذا كان محمود الوراق مثلاً واضحاً لشعراء الزهد في القرن الهجري الثالث غزارة مادة ، ووضوحاً في خصائص الشعر الزهدي في هذا القرن .

وعلى الرغم من أن الشعر الزهدي في هذا القرن لم يكن صدى لحياة حيها أصحابه ، ومن أن الصنعة الماهرة فيه كانت تغلب على صدق الشعور والتجربة الشخصية ، فإنه ساهم في الحياة الروحية في هذا القرن بنصيب لا يحدد ؛ فقد عمل — بسيرورته وانتشاره — على تهيئة الجو الروحي العام لمضي الصوفية فيما كانوا يسبيله من تنمية مذاهب التصوف ومباشرة تجاربه ، وكان وسيلة من وسائل التعبير التي اتخذها الصوفية أنفسهم في المناسبات المختلفة التي لم تسعفهم ثروتهم الشعرية الناشئة في التعبير عنها وبخاصة في الناحية العملية من ناحيتي التصوف الإسلامي .

وليس معنى إطلاق (الشعر الزهدي في القرن الثالث) على شعر هؤلاء المهرة من الصناعات أن الشعر الصوفي قسيم مبين له لا يلتقي وإياه ؛ فقد تقدم أن الزهد أساس هام من أسس التصوف ، وحلقة سابقة له في سلسلة الحياة الروحية الإسلامية ، ولذلك كان من الضروري أن تحتلط النصوص الشعرية الصوفية بكثير من عناصر الزهد ، كما سنتبين في الصفحات التالية التي ستخصص للشعر الصوفي إن شاء الله .

٢ — الأخلاق في الشعر الصوفي أثناء القرن الثالث

لم يتكلم الصوفية وحدهم في الأخلاق ؛ فالأخلاق موضوع هام تناوله الفلاسفة منذ أقدم العصور ، واهتمت به الأديان منذ عرف الإنسان الدين . ولكن الذي لا شك فيه أن الصوفية بذلوا عناية نادرة المثال بالأخلاق ، وكان اهتمامهم بهذا الموضوع أكثر من اهتمام غيرهم به ، ويرجع ذلك إلى أن الأخلاق عنصر هام من

(١) الأحياء ٣ ص ١٢٣ .

عناصر التصوف ومقوم له خطره بين مقومات الشخصية الصوفية . وكان الصوفية يأخذون أنفسهم بما يصلون إليه في فلسفة الأخلاق ، فهم يأخذون موضوع الأخلاق من وجهتيه النظرية والعملية ، وقد كوّن لهم مجهودهم النظري في الأخلاق فلسفة وأدبا بينما كون لهم مجهودهم العملي رياضة وذوقا ، وقد عرف الصوفية والزهاد منذ القديم باهتمامهم بالأخلاق « ومن المؤكد أن الحاحظ حين اهتم بهم لحظ فيهم شيئين : جودة الأدب ، وقوة الأخلاق ؛ ولذلك تراه يقول في مطلع كتاب الزهد : نبدأ باسم الله وعونه بشيء من كلام النساك في الزهد ، وبشيء من ذكر أخلاقهم ومواعظهم ^(١) » .

وإقبال الصوفية على الأخلاق نظراً وعملاً ليس بدعا من الأمر ؛ فهم قوم نفضوا أيديهم من تبعات السياسة والملك ، وتحاموا السلطان وأصحابه كما يتحاشى الإنسان مجذوماً ، فلم يبق لهم من القوة المادية قليل أو كثير ، وطبيعي أن يستعوضوا عن هذه القوة المادية قوة روحية تتمثل في الخلق الجليل ^(٢) . أستغفر الله إن الصوفية لم يتكلموا في الأخلاق ليسلحوا أنفسهم بسلاح روحى يستطيعون به لقاء القوى المادية ؛ فليس بينهم وبين أبناء الدنيا مصلحة مشتركة ، ولكنهم إنما اهتموا بالأخلاق لأنها حياتهم ، وقوام شخصياتهم ، وعماد مذهبهم ، وقد قالوا « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء ^(٣) » وقالوا عن التصوف هو « الدخول في كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق ذنى ^(٤) » وهو أيضا « مراقبة الأحوال ، ولزوم الأدب ^(٥) » وهو كذلك « تمام الأدب ^(٦) » وهذه التعريفات كلها ترجع حقيقة التصوف في مجلتها إلى الأخلاق ، وتبين مدى أهميتها في بناء صرح التصوف .

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ص ١ - ٦٨ .

(٢) راجع المدائح النبوية فى الأدب العربى ص ٨٣ — ٨٤ .

(٣) الرسالة للقشيري ص ١٢٧ .

(٤) الرسالة للقشيري ص ١٢٦ .

(٥) الرسالة للقشيري ص ١٢٧ .

(٦) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٣٩ نقلا عن تذكرة الأولياء .

والمصوفية يختلفون عن المتدينين العاديين في أنهم يتناولون الأخلاق بناء على منهج معين ينتهي بهم إلى تكوين فلسفة في الأخلاق . بينما يعالج المتدينون موضوع الأخلاق في مسائل جزئية لا يحكمها منهج ولا يضمها نظام ، وإنما هي وصايا مأثورة من القرآن أو السنة أو كلام السلف ، يرددونها ويتناولونها بالشرح والتحليل والتعليل .

ومنهج الصوفية في الأخلاق مثالي لا واقعي وفضل الصوفية في هذا الميدان يتجلى في محاولة تحقيق أمثلتهم في واقع حياتهم ، وهي محاولة لم يخطئها النجاح عند كثيرين من كبار الشخصيات الصوفية .

وهم يبنون على أسس دينية حين يفصلون بين الإنسان ونفسه ، ويجعلون نفس الإنسان مصدراً للأفعال الشريرة والأخلاق السيئة ، وهم لذلك أقاموا جانباً ضخماً من حياتهم الروحية العملية على مجاهدة النفس ومحاربة رغباتها . وجملة وصف النفس عندهم معنيان « الطيش والشره فالطيش عن الجهل ، والشره عن الحرص . وهما فطرة النفس ، فثلها في الطيش كمثل كرة أو جوزة في مكان أملس مصوب ، سكونها بالمنة ، فإن أثرت إليها أو حركتها أدنى حركة تحركت بوصفها وهو خفتها واستدارتها . وصورتها في الشره المتولدة من الحرص أنها على صورة الفراشة إنها تقع في النار جاهلة شرهة ، تطلب بجهلها الضوء وفيه هلاكها فإذا وصلت إلى شيء منه لم تقتنع بيسيره لشرهها فتحرض على الغاية منه ، وتطلب عين الضوء وجملته وهو نفس المصباح فتحرق^(١) » ومن هنا ارتكزت فلسفتهم في الأخلاق على محاربة النفس ورغباتها ، والحمل عليها بالعنت والمشقة حتى ترتاض وتسكن إلى ما يغمرها به القلب من نفحات الخير والخلق الكريم ، والتسامي إلى المطلق ، والترفع عن المادة وأوضاعها . وقد بالغوا في ذلك حتى رأوا تقابلاً بين قوة النفس والجسد من ناحية وقوة القلب والروح من ناحية ثانية ، وأن أية زيادة في ناحية

(١) قوت القلوب لأبي طالب المكي ج ١ ص ١٢٧ .

منهما تستتبع نقصاً في الناحية المقابلة ، وبذلك أصبحت المشقة شيئاً مقصوداً من الصوفية ، لأنها بقدر ماتضعف من سلطان النفس تقوى من سلطان الروح وتعينها على التسامي نحو عالمها الروحاني . وقد جعلوا مخالفة الهوى مقياساً يضمن سلامة العمل من وجهة النظر الخلقية ، فقالوا : « إذا عرض لك أمران لا تدرى في أيهما الرشاد فانظر إلى أقربهما إلى هواك مخالفة ، فإن الحق في مخالفة الهوى ^(١) » ووربطوا بين الحُل على النفس والوصول إلى مقامات حسان في التصوف ، فقالوا : « أجمع نفسك وأعرها لعلها ترى الله عز وجل ^(٢) » ومما يصور لنا موقف الصوفي من نفسه في حياته الروحية قول أبي يزيد البسطامي ^(٣) « دعوت نفسي إلى الله فأبّت على واستصعبت ، فتركتهام ومضيت إلى الله ^(٤) » وكانوا يرون أن طول المجاهدة يعطف النفس إلى الخير ، ويغير من طبيعتها الشريرة ، فيطبعها على الخير والحق والروحانية قال البسطامي « لم أزل أسوق نفسي إليه وهي تبكي حتى سأقتني إليه وهي تضحك ^(٥) » . والبسطامي هذا هو صاحب فكرة (الفناء) الصوفي أخذها عن شيخة أبي السندی ^(٦) وقد فسرت هذه الفكرة الصوفية على أساس من فلسفة الأخلاق ، فعرفوا الفناء بقولهم « معنى الفناء فناء صفة النفس وفناء النع ، والاسترواح إلى حال وقع . والبقاء بقاء العبد على ذلك ^(٧) » وهذا يبين لنا مدى أهمية الأخلاق في الحياة الروحية لدى الصوفية ، ومدى اعتمادهم عليها

(١) الحلية ج ١٠ ص ١٨ .

(٢) الحلية ج ٥ ص ٢١٠ .

(٣) أبو يزيد البسطامي اسمه طيفور بن عيسى بن سروشان ، وكان سروشان مجوسياً فأسلم ، وكان لعيسى ثلاثة أولاد أبو يزيد وهو أوسطهم ، وآدم وهو أكبرهم ، وعلى وهو أصغرهم ، وكانوا كلهم عباداً زهاداً ، وكان هو أجلهم حالا . قيل إنه صاحب مذهب الفناء في التصوف الإسلامي ، نقله عن شيخة أبي على السندی ، مات سنة ٢٦١ هـ . وقيل سنة ٢٣٤ هـ .

(٤) صفة الصوفة ج ٤ ص ٨٩ والرسالة للقمي ص ١٣ والطبقات الكبرى للشعراني ج ١٠ ص ٦٥ .

(٥) الحلية ج ١٠ ص ٣٦ .

(٦) شطحات الصوفية ص ٩٩ .

(٧) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريفة ص ٢٢ .

(٧) اللع ص ٣٤١ .

باعتبارها مقدمات لها نتائجها الروحية الخطيرة . ولعل مما يوضح لنا هذا الارتباط أن حياة الصوفية تنطوى عادة على جانبين رئيسيين : جانب عملي يتمثل في الرياضات والمجاهدات التي يأخذ الصوفية بها أنفسهم ، والمرآة التي ينعكس على صفحتها هذا الجانب هي المقامات الصوفية التي تتدرج فيها النفس من مقام إلى مقام وتنتهي آخر الأمر إلى مقام الرضا وهو آخرها ، والجانب الثاني ذوق روحى يحدث في النفس نتيجة الجانب الأول وهو الرياضات والمجاهدات ، ويتمثل هذا الجانب الذوق الروحى في صفاء النفس ، وتخلصها من كدر المادة وسلطانها شيئاً فشيئاً حتى تنتهي بها الحال آخر الأمر إلى النقاء التام من شوائب المادة ؛ فتصبح كما كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلى ، والمرآة التي ينعكس عليها هذا الجانب الذوقى هو ما يعرض لنفس الصوفى من أحوال تخطر لها وتزول عنها ، وتقبل عليها وتدبر عنها ، حتى يستقر بها آخر الأمر حال من هذه الأحوال ، فإذا هي تشرق بنور الحق ، وتعمى عن رؤية الخلق^(١) وهو ما تهفو إليه أفئدة الصوفية أجمعين . والجانب العملى الأول بمثابة المقدمات للجانب الذوقى الثانى ، وهذا الجانب العملى قوامه الأخلاق وأدب النفس .

وقد كانت السلطة الخلقية على المريدين تقع عليهم من ناحيتين : الأوامر والنواهى الشرعية ، والشيوخ المرشدون . أما الشرع فإن الصوفية أقاموا مذاهبهم على أسس منه ، وادعوا أنهم يقتدون فى هذا برسول الله صلى الله عليه وسلم . ومهما كان خروج بعض مذاهبهم على ظاهر الدين فإنهم كانوا يجهدون فى إرسائها على قاعدة دينية ، وأقل ما كانوا يحرصون عليه فى ذلك اتقاء حملات الفقهاء وأهل الظاهر التى كانت تنتهى ببعض الصوفية إلى القتل والتصليب . وهم يرون أنهم الآخذون بلباب الشرع وروحه ، بينما تمسك غيرهم بالظواهر والقشور ، والقشورى يجعلهم « خواص أهل السنة » فى كلامه عن نشأة التصوف فيقول : « ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً ، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق

(١) راجع ابن الفارض والحب الإلهى ص ١٩ .

الفلة باسم التصوف^(١) » ، « ويحكي عن السرى أنه قال : التصوف اسم لثلاث معان وهو الذى لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله^(٢) » وقال ذو النون المصرى^(٣) « من علامات الحب لله عز وجل متابعة حبیب الله صلى الله عليه وسلم فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه^(٤) » . وقال المحاسبي^(٥) « من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة^(٦) » وقال أبو يزيد البسطامى « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة^(٧) » .

وأما المشايخ فإنهم يستمدون سلطتهم على مریديهم من علمهم بتعاليم الشرع وآداب الطريق التى وعوها وعرفوا مسالكها ، فكانوا السلطة الطبيعية التى تقوم بترويض المریدین على التزام هذه الأوامر وتلك الآداب ، وبغيرهم لا يتم الأدب كما ينبغى أن يتم ، ولذلك اعتبروا الشيطان شيخ من لا شيخ له ، وقالوا : « من

(١) الرسالة للقشيري ص ٧ .

(٢) الرسالة للقشيري ص ١٠ .

(٣) اسمه ثوبان بن إبراهيم ، وكان أبوه نوبيا ، ونشأ هو بأخميم فى صعيد مصر ، ويقال اسمه الفيض وذو النون لقبه ، كان أوحده وقتة علما وورعا وحلا وأدبا ، وكان رجلا نحيفا تعلوه حمرة ، ليس بأبيض اللحية ، سعى به إلى المتوكل فاستحضره من مصر ، فلما دخل على المتوكل وعظه حتى بكى ، وردّه إلى مصر مكرما ، وتوفى بالجزيرة سنة ٢٤٥ هـ ، وحل فى قارب مخافة أن ينقطع الجسر من كثرة الناس مع جنازته . (صفة الصفوة - ٤ ص ٢٨٧ والرسالة للقشيري ص ٨ والطبقات الكبرى للشعراني - ١ ص ٦٠) .

(٤) الرسالة للقشيري ص ٨ .

(٥) من علماء مشايخ الصوفية ، وله تصانيف مشهورة ، وهو أستاذ أكثر البغداديين ، بصرى الأصل ، مات أبوه فرفض أن يأخذ من ميراثه شيئا لأن أباه كان يقول بالقدر مع شدة حاجته وظهور فاقته . توفى ببغداد سنة ٢٤٣ هـ . (صفة الصفوة - ٢ ص ٢٠٧ والرسالة للقشيري ص ١٢ والطبقات الكبرى للشعراني - ١ ص ٦٤) .

(٦) الرسالة للقشيري ص ١٢ .

(٧) الرسالة للقشيري ص ١٤ .

لم يرضه أوامر المشايخ وتأديبهم فإنه لا يتأدب بكتاب ولا سنة^(١)» وقالوا: «أدب المريد في التزام حرمت المشايخ وخدمة الإخوان والخروج على الأسباب وحفظ آداب الشرع على نفسه^(٢)» وقالوا: «لأن رجلا جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو مؤدب ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أمر له وناله يريه عيوب أفعاله ورعونات نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات^(٣)» وقد كان لهؤلاء الشيوخ من السلطان وسعة النفوذ على المريدين والأتباع ما يذكرونا بسلطة الآباء عند المسيحيين إذا غضضنا النظر عن حق الآباء في غفران الخطيئات .

كأن الصوفية فلسفتهم في الأخلاق في ظلال الشرع ، وقام الشيوخ المؤدبون بتنفيذ هذه الفلسفة من الناحية العملية ، وببذل الجهود المضني في هذا السبيل استطاع الصوفية أن يبرزوا نظرياتهم للناس عملا ، وأن يحققوها في عالم الأحياء تجرى معهم وتسعى بين أيديهم ، ورأى الناس نتائج التعاليم الصوفية نماذج للخلق الرفيع . وقد أخذ الصوفية فيمن أخذ بنظام (الفتوة) بما يتفق ومذهبهم الروحي « ومن هؤلاء الصوفية الذين أكثروا من استعمال كلمة (فتوة) أهل الملامة ، وفسروا الملامة على أنها نوع من الفتوة أو الرجولة ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الفتيان أو الرجال^(٤) » وذلك دليل على أن الصوفية كانوا ينشدون المثل الأعلى في الخلق أنى وجد ، وفي أى مكان تحقق .

وقد صور الشعر الصوفي هذا الجانب الهام من حياة الصوفية ، وما كان له أن يغفله وآثاره ظاهرة للناس أجمعين ، فأخلاق الصوفية مما لهجت به الألسنة ، وعمرت به الندوات ، واعترف لهم به البر والفاجر ، وما أخذ ابن الجوزى وأمثاله عليهم إلا لون من المخالقات التي لاتسلم منها طائفة إذا مارسها التطور إلى الأخذ بشيء من المظاهر والرسوم ، وحسب الصوفية أنهم كانوا أول من تنبه إليها ، واعتبروا

(١) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السامى مخطوط بدار الكتب و ٤٦/ب .

(٢) طبقات الصوفية و ٥٣/ب .

(٣) طبقات الصوفية و ٦٣/١ .

(٤) الفتوة عند العرب للاستاذ عمر الدسوقي ص ٢٢٤ .

للمتورط فيها منهم طبيباً يداوى الناس وهو مريض^(١)، وقد عرف من الصوفية أناس اعتبروا قدوة في التماسك أمام رغبات النفوس ، وفيما أثر عنهم من الامتناع عن أخذ الدنيا من أربابها ، وما سلط عليهم في ذلك من أساليب الترغيب والترهيب شاهد على أن الصوفية نماذج حية لثبات الخلق وقوة الروح .

وقد كانت الدنيا وزينتها مما اهتم به الصوفية في أدبهم المنظوم والمثبور ، لأنهم أدركوا أن حب الدنيا رأس كل خطيئة ، وأن فتنها مما ينقض على المريدن عهدهم ، ويفسد عليهم نفوسهم ، ووجهة نظر الصوفية إلى الدنيا تخالف وجهة نظر الفقهاء ، فالفقهاء عنوا ببيان الحلال والحرام ، وأباحوا الأول وحرّموا الثاني ، فلكل مسلم أن ينعم بطيبات ما آتاه الله من الرزق ، وأن يأخذ زينته التي أخرجها الله لعباده ، أما الصوفية فيدعون إلى الحمية من الحلال والحرام جميعاً ، وإلى خلع كل ما يتصل بالدنيا من قلوبهم حتى يتجه القلب بكليته إلى الله تعالى فلا يشغله عنه مال ولا بنون ، وهم في ذلك يسوون بين الحلال والحرام في الحظر ، لأنهما سواء في صرف النفس عن الاتجاه بكليتها إلى الله تعالى ، ويعتبرون طلب الحلال والحرام سواء في نقض عرى الدين .

أَفَ لِدُنْيَا لَا تُؤَانِيُنِي إِلَّا بِنَقْضِهَا عُرَى دِينِي
عَيْنِي لِحَيِّنِي تُدِيرُ مُقَلَّتَهَا تَطْلُبُ مَا سَرَّهَا أُتْرِدُ دِينِي^(٢)

وفي تصوير الدنيا والدعوة إلى الزهد فيها يستوى الصوفية والزهاد ، لأن حياة الزهاد قامت على ذلك ، واستوى الشعر الزهدي فناله مفهوم بقيامه على علاج هذا الموضوع غير أن حياة الصوفية التي دعت إلى التجريد ، والتوكل ، وعدم الأخذ في أسباب الكسب ، واطراح النفس تحت جري القضاء ، دعمتهم إلى الكلام في (السؤال) . وسؤال الناس موضوع اهتم به الصوفية من زاويتين : الأولى خلفية وهي تهذيب النفوس من شوائب الكبر ، والثانية ترجع إلى آداب السلوك أي متى يحل السؤال ، ومتى يحل التعرض من غير سؤال ، إلى غير ذلك من الآداب

(١) حل ابن الجوزي على الصوفية جملة شعراء في كتابه (تلبس ابليس) .

(٢) الحلية > ١٠ ص ١٦٩ .

وقد كانت المنزلة الروحية للمتصوف تتحكم في ذلك إلى حد كبير فبشر بن الحارث^(١) يقول :

أَقْسِمُ بِاللَّهِ لَرَضُحُ النَّوَى وَشُرْبُ مَاءِ الْقَلْبِ الْمَالِحَةِ
أَعَزُّ لِلْإِنْسَانِ مِنْ حِرْصِهِ وَمِنْ سُؤَالِ الْأَوْجِهِ الْكَالِحَةِ
فَاسْتَعْنِ بِالْيَأْسِ تَكُنْ دَاغِي مُغْتَبِطًا بِالصَّفَقَةِ الرَّابِحَةِ
الْيَأْسُ عِزٌّ وَالتَّقَى سُودٌ وَرَغْبَةُ النَّفْسِ لَهَا فَاضِحَةٌ
مَنْ كَانَتْ الدُّنْيَا بِهِ بَرَّةً فَإِنَّهَا يَوْمًا لَهُ ذَابِحَةٌ^(٢)

ويقول أيضاً :

قَطْعُ اللَّيَالِي مَعَ الْأَيَّامِ فِي حَلَقٍ وَالنَّوْمُ تَحْتَ رُوقِ الْهَمِّ وَالْقَلَقِ
أَحْرَى وَأَعْدَرُ لِي مِنْ أَنْ يُقَالَ عَدَا إِنِّي التَّمَسْتُ الْغِنَى مِنْ كَفِّ مُخْتَلِقِ
قَالُوا رَضِيتَ بِذَا قُلْتَ الْقُنُوعُ غِنَى لَيْسَ الْغِنَى كَثْرَةُ الْأَمْوَالِ وَالْوَرَقِ
رَضِيتُ بِاللَّهِ فِي عُسْرِي وَفِي بُسْرِي فَلَسْتُ أَسْلُكُ إِلَّا الْوَاضِحَ الطَّرِيقَ^(٣)

فبشر الحافي بهذا يحرم السؤال ، ويدعوا إلى الرضا بالله ، والاكتفاء به ؛ لأن ذلك هو الطريق الواضح الذي لاخطر في سلوكه ، والقناعة في الدنيا وطرحها من القلب أساس مهم لسلوك هذا الطريق الواضح ، فلم يتخذ الصوفية الزهد في الدنيا والقناعة عنها وسيلة إلى الفوز بالثواب والنجاة من العقاب ، بل رأوا أن طرح الدنيا من قلوبهم من المقامات الأولى التي تعرج بهم في ملكوت السموات ، وترقى

(١) هو أبو نصر بشر بن الحارث الحافي ، أصله من مرو ، وسكن بغداد ، ومات بها سنة ٢٢٧ هـ وكانت ولادته سنة ١٥٠ هـ . صحب الفضيل بن عياض ، وكان عالماً ورعاً كبير الشأن ، أوجد وقته علماً وحالاً . (صفة الصفة - ٢ ص ١٨٣ ، والرسالة للقيصري ص ١١ والطبقات الكبرى للشعراني - ١ ص ٦٢) .

(٢) الحلية - ٨ ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد السابع ص ٧٦ ، والحلية - ٨ ص ٣٥٤ ، صفة الصفة - ٢ ص ١٨٩ .

وطبقات الصوفية للسلمي و ١/٨ — ب .

بهم في سلم الحياة الروحية درجات ، ومن هنا اختلف أساس الدعوة إلى القناعة بينهم وبين الزهاد والمتعبدين ، وإن اتفق ظاهر الكلام بين الفريقين .

وللقناعة عن الدنيا جانب خلق مهم عند الصوفية ، فبالقناعة يتحرر الإنسان من رقه لنفسه ، فإن رغبات النفس أشبه ما تكون برق مفروض على الإنسان ينبغي أن يعمل على التحرر منه ، سمع الزبير بن عبد الواحد بنانا الحمال يقول :

الْحُرُّ عَبْدٌ مَا طَمَعُ وَالْعَبْدُ حُرٌّ مَا قَنِعَ^(١)

و « سئل بشر بن الحارث عن القناعة فقال : لو لم يكن في القناعة شيء إلا التمتع بجز الغناء لكان ذلك يجزى ، ثم أنشأ يقول :

أَفَادَتْنِي الْقَنَاعَةُ أَيْ عَزَّ وَلَا عِزُّ أَعَزُّ مِنَ الْقَنَاعَةِ
فَخَذُ مِنْهَا لِنَفْسِكَ رَأْسَ مَالٍ وَصَبَّرَ بَعْدَهَا التَّقْوَى بِسَاعَةٍ
تَحْزُنُ حَايِنٍ تَغْنَى عَنْ بَحِيلٍ وَتَسْعَدُ فِي الْجَنَانِ بِصَبْرِ سَاعَةٍ^(٢) »

وإيمان الصوفية بالقضاء والقدر يسوى بين التجريد والأخذ بالأسباب في الحصول على الرزق ، مع ما في الأخذ بالأسباب من نقص التوكل وضعف اليقين » روى بخط أبي القاسم الجنيد^(٣) رحمه الله :

إِنِّي أَرَى مَنْ لَهُ قُنُوعٌ يُدْرِكُ مَا نَالَ مَنْ تَعَنَّى
الرِّزْقُ يَأْتِي بِلاَ عَنَاءٍ وَرُبَّمَا فَاتَ مَنْ تَعَنَّى^(٤)

(١) الحلية - ١٠ ص ٣٢٤ ، وتاريخ بغداد المجلد الرابع ص ٢٠ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد السابع ص ٧٦ .

(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد سيد الطائفة وإمامها ، أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق ، وكان أبوه يبيع الزجاج ولذلك يقال له القواريري ، وكان فقيها على مذهب أبي ثور صاحب الإمام الشافعي ، وكان يفتي بحضرته وهو ابن عشرين سنة ، صحب خاله السري السقطي ، والحارث المحاسبي ، ومحمد بن علي القصاب مات سنة ٢٩٧ هـ . (صفة الصفوة - ٢ ص ٢٣٥ والرسالة للقسري ص ١٨ والطبقات الكبرى للشعراني - ١ ص ٧٢) .

(٤) رسائل جنيدية لأبي القاسم الجنيد بن محمد نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة .

رقم ٩٧٥٦ ورقة رقم ١٥ .

والصوفية يقتنعون في الدنيا ، ويזהدون في نعميها ، ويتركون الأخذ في أسباب الرزق ، ويمتنعون عن السؤال ، وعن الأخذ مادام مع أحدهم لقمة من عيش وقليل من جريش الملح ، وهم مع ذلك مضرب المثل في الكرم والإيثار ، يحاسبون أنفسهم على خطرات الحرص في النفوس ، ولو لم يكن لديهم ما يحرص عليه . روى عن الشبلي^(١) أنه قال : « قال لي خاطري يوماً أنت بخيل ، فقلت : ما أنا ببخيل فقال : بل أنت بخيل ، فنويت أن أول شيء يفتح به علي أعطيه أول فقير ألقاه ، فأتته هذا الخاطر حتى دخل علي فلان - سماء - بخمسين ديناراً فأخذتها وخرجت ، فأول من لقيت فقير ضرير أو قال أكمه بين يدي مزين يخلق له شعره ، فناولته ذلك فقال : أعطها المزين . فقلت : إنها دنائير ! فرفع رأسه إلي وقال : ما قلنا لك إنك بخيل ؟ فناولتها المزين فقال : منذ قعد بين يدي هذا الفقير عقدت مع الله تعالى عقداً أني لا آخذ علي حلاقتي شيئاً . قال : فأخذتها وذهبت بها إلى البحر ورميت بها فيه وقلت : فعل الله تعالى بك وفعل ، ما أجبك أحد إلا أذله الله تعالى^(٢) » .

والفقير في القصة معناه المتصوف .

والصوفية يفسرون الزهد بأنه تركيز للاهتمام حول موضوع واحد هو الله ، ولا يتم هذا التركيز بشغل النفس بأمور أخرى ، والاهتمام الموزع حول موضوعات متعددة مدعاة للتخلف ومجلبة للشقاء . قال ذو النون :

لَدَّ قَوْمٌ فَأَسْرَفُوا وَرَجُلٌ تَقَشَّفُوا
جَعَلُوا الْهَمَّ وَاحِدًا وَمَضُوا مَا تَخَلَّفُوا^(٣)

وهم في سبيل توحيد الهم يلقون من نفوسهم ألواناً من العذاب ، ويعانون

(١) أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي لم يتفق على اسمه ، خرساني الأصل من بلدة يقال لها أسروشنة ، بغدادى المولد والمنشأ ، صاحب الجند ومن في عصره ، وصار أُوحد وقته علماً وورعاً وحالاً ، كان مالكي المذهب عاش سبعا وثمانين سنة ومات سنة ٣٣٤ هـ ودفن ببغداد في مقبرة الخيزران . (صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٥٨ والرسالة للقشيري ص ٢٥ والطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٨٩) .

(٢) روض الرياحين ص ٧٠ .

(٣) الحلية ج ٩ ص ٣٨٤ .

صروفاً من الأزمات ، يقول أبو العباس السيارى :

صَبَرْتُ عَلَى اللَّذَاتِ حَتَّى تَوَلَّيْتُ وَأَلْزَمْتُ نَفْسِي هَجْرَهَا فَاسْتَمَرَّتْ
وَمَا النَّفْسُ إِلَّا حَيْثُ يَجْمَعُهَا الْفَتَى فَإِنْ أُطِمِعَتْ تَأَوَّتْ وَإِلَّا تَسَلَّتْ
وَكَانَتْ عَلَى الْأَيَّامِ نَفْسِي عَزِيزَةً فَلَمَّا رَأَتْ عَزَمِي عَلَى الذُّلِّ ذَلَّتْ (١)

وإذلال النفس منزلة لا يصل إليها إلا ثابِتو الأقدام من الصوفية .

ومن الركون إلى الدنيا عند الصوفية الأنس بالأصدقاء : فإنه مشغلة عن الله ، وللصوفية في اختيار الصديق نظرة خاصة ، فعندهم أن الصديق الحق من لا يزيدك عنده البر ولا ينقصك عنده الجهل ، وهو الذى يغض الطرف عن عثرتك ولا يحصيها عليك « فإنك لا تلوم الصديق في سرك أو جهرك إلا وأنت تعتقد أنك أفضل منه ، وهذا خطر يؤذن بكدورة النفس » (٢) :

أَحِبُّ مِنَ الْأَخْوَانِ كُلِّ مُوَاتٍ غَيْبًا عَمِيَ الطَّرْفِ عَنْ عَثْرَانِي
يُؤَافِقُنِي فِي كُلِّ أَمْرٍ أَحِبُّهُ وَيَحْفَظُنِي حَيًّا وَبَعْدَ وَفَاتِي
فَمَنْ لِي بِهَذَا لَيْتَنِي قَدْ وَجَدْتُهُ فَقَاسَمْتُهُ مَالِي وَمِنْ حَسَنَاتِي (٣)

ولما أعياهم هذا اللون من الأصدقاء آثروا الوحدة والتفرد ففيهما السلامة من مجالسة خلان السوء ، ولبشر الخافى :

لَا تَعْجَبَنَّ لَوْ حَدَّثَنِي وَتَفَرَّدَنِي وَمِنْ التَّفَرُّدِ فِي زَمَانِكَ فَازْدَدِ
ذَهَبَ الْإِخَاءُ فَلَيْسَ نَمَّ أَخُوَّةٌ إِلَّا التَّمَلُّقُ بِاللِّسَانِ وَبِالْيَدِ
فَإِذَا تَكَشَّفَ لِي بِمَا فِي قَلْبِهِ عَايَنْتُ نَمَّ تَقِيعُ سُمِّ الْأَسْوَدِ (٤)

(١) طبقات الصوفية للسلمي و ١/٧٨ .

(٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ١٤٤ .

(٣) الامع ص ٢٥٥ .

(٤) الامع ص ٢٥٤ .

تلك هي الدنيا في نظر الصوفية بنعيمها وناسها ، شيء يجب اطراحه والانصراف عنه ، وإذا كان للدنيا بريقها وفتنتها التي تغر من في مؤخرة الركب في الطريق الصوفي أو أولئك الذين لم يتمرسوا تعاليم التصوف بعد فإن الصوفية قد شغلوا أنفسهم بصوغ مقطوعات في النصيح لهؤلاء وأولئك ، وهي نصائح وليدة التجربة الخاصة ، وهي لذلك تشع إيماناً وصدقاً ، فمن وصاياهم في إيثار العزلة على مخالطة الناس :

اتْرُكِ النَّاسَ فَكُلُّهُ مَشْغَلُهُ قَدْ بَحَلَ النَّاسُ عِمْلَ الْخَرْدَلَةِ
لَا تَسْلِ النَّاسَ وَسَلَّ مَنْ أَنْتَ لَهُ ^(١)

وقولهم :

كُنْ مِنْ جَمِيعِ الْخَلْقِ مُسْتَوْحِشًا مِنْ الْوَرَى تَسْمِرِ إِلَى الْحَقِّ
وَاصْبِرْ فَيَا صَبْرٍ تَنَالُ الْمَنَى وَارْضَ عِمَا يَجْرِي مِنَ الرِّزْقِ
وَاحْذَرْ مِنَ التَّنَطُّقِ وَآفَاتِهِ فَافَةُ الْمُؤْمِنِ فِي التَّنَطُّقِ
وَجِدَّ فِي السَّيْرِ مُبِرًّا كَمَا تَسْمِرُ أَهْلُ السَّبْقِ فِي السَّبْقِ
أُولَئِكَ الصَّفْوَةُ عَمَّنْ سِوَا وَخَيْرُهُ اللَّهُ مِنَ الْخَلْقِ ^(٢)

وروى عن ذي النون المصري قوله :

اطْلُبُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِثْلَ مَا وَجَدْتُ أَنَا
قَدْ وَجَدْتُ لِي سَكَنًا لَيْسَ فِي هَوَاهُ عَنَا
إِنْ بَعُدْتُ قَرَبَنِي أَوْ قَرَبْتُ مِنْهُ دَنَا ^(٣)

ومقطوعات النصيح كثيرة في الشعر الصوفي ، وكلها تهدف إلى التبصير بالتجارب التي عاناها الشاعر المتصوف في حياته الروحية ، ولا تقتصر على ترك

(١) الحلية ج ١٠ ص ١٠٤ كذا روى الشطر الأول غير موزون .

(٢) صفة الصفة ج ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(٣) الحلية ج ٩ ص ٣٤٤ .

الدنيا لذات الترك كما يفعل الزهاد ، بل تدعو إلى إخراج الدنيا وما فيها من القلب حتى يتجه بكنهه إلى الله تعالى ، قبيلغ منزلة العارفين .

وقد بنى الصوفية مذهبهم في إخراج الدنيا من قلوبهم على فلسفتهم في التوكل والتجريد ، فالتوكل هو الركون إلى الله تعالى في كل شأن ، واعتقاد أنه سبحانه هو الصانع على كل حال ، والتجريد مظهر عملي من مظاهر التوكل ، وهو عدم الأخذ في الأسباب الموصلة في عرف الناس إلى الرزق ، ولذلك سمي (الصوفي) ابن الوقت ، و « سئل الشبلي ، لم سمي الصوفي ابن الوقت ؟ فقال : لأنه لا يأسف على الفات ، ولا ينتظر الوارد ^(١) » أي أنه مشغول بحاله في وقته ، أما ما فات فقد انقطع وخاف حسرة التفريط فيه ، وأما ما هو آت فمحب محجب سيكون كما قضى الله في علمه :

سَيَكُونُ الَّذِي قُضِيَ غَضِبَ التَّوَكُّلِ أَوْ رَضِيَ ^(٢)

والتوكل والتجريد هما اللذان دفعا بالصوفية إلى مجاهل الأرض بلا زاد ولا ماء يهيمون مع الوحش ويأنسون بالطبيعة التي لم تعبت به يد الإنسان في رحلات لا تنقطع ، وكأن بحشهم الروحي عن أملهم المنشود قد تجلى في هذا التفتيش المتصل وكانوا يرون دعاء الله بالرزق في هذه المهالك من علامات ضعف اليقين ، ومنتهى جهرهم بالبلاء قول أحدهم :

أَيَا جُودَ رَبِّي نَاجِ رَبِّي بِحَاجَتِي فَآلِي إِلَى رَبِّي سِوَاكَ شَفِيعُ ^(٣)

« قال أحمد بن عيسى الخراز : كنت في البادية فنالني جوع شديد فقلت نفسي أن أسأل الله تعالى طعاماً ؟ فقلت : ليس هذا من أفعال المتوكلين ، فطالبتي أن أسأل الله صبراً فلما هممت بذلك سمعت هاتفا يهتف بي ويقول :

وَيَزَعُمُ أَنَّهُ مِنَّا قَرِيبٌ وَأَنَا لَا نُضِيعُ مَنْ - أَتَانَا

(١) الكشكول ج ١ ص ٨٩ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ .

(٣) اللمع ص ٢٥٩ .

وَيَسْأَلُنَا عَلَى الْاِقْتَارِ جَهْدًا كَأَنَّا لَا نَرَاهُ وَلَا يَرَانَا^(١)

وكانوا يرون أن رؤية الإنسان قوة يقينه تهبط به في سلم التوكل درجات ، فقد روى : « عن أبي سعيد الخراز أنه قال : تبت في البادية مرة فكنت أقول :

أَتَيْهِ فَلَا أَدْرِي مِنَ التِّيهِ مَنْ أَنَا سِوَى مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيَّ وَفِي جَنَسِي
أَتَيْهِ عَلَى جَنِّ الْبِلَادِ وَإِنْسِي فَإِنْ لَمْ أَحِذْ شَخْصًا أَتَيْهِ عَلَى نَفْسِي .
فسمعت شخصاً يهتف بي ويقول :

أَيَّامَنْ يَرَى الْأَسْبَابَ أَعْلَى وَجُودِهِ وَيَفْرَحُ بِالتِّيهِ الدَّنِيِّ وَبِالْأَنْسِ
فَلَوْ كُنْتَ مِنْ أَهْلِ الْوُجُودِ حَقِيقَةً

لَغَبَّتْ عَيْنِ الْأَكْوَانِ وَالْعَرْشِ وَالْكُرْسِيِّ
وَكُنْتَ بِلَا حَالٍ مَعَ اللَّهِ وَاقِفًا تُصَانُ عَنِ التَّذْكَارِ لِلْجَنِّ وَالْإِنْسِ^(٢)

فهذا الهاتف وهو ضمير الخراز الحساس المتيقظ يرى أن رؤية الخراز توكله ، وقوة يقينه فيه ، واعتباره بذلك اغتراراً جعله يتيه على جن البلاد وإنسها حتى لا يدري من التيه من هو — مفسدة لقلبه ، لأنه رأى لتجرده من الأسباب وزنا ، وهذا شأن ذوى المنازل الدنيا بين أصحاب القلوب .

وقد كان للتوكل أثر بين فيما أثر عن الصوفية من شجاعة ، فدخلهم البادية على التجرد ، ومقاماتهم بين يدي الملوك ، شواهد صدق على شجاعتهم . والقصاص في ذلك كثير عمرت به كتب الأدب والتصوف . وكان من مظاهر هذه الشجاعة صبرهم على ما سلط عليهم الفقهاء وأصحاب السطان من ألوان الاضطهاد والتعذيب فللصوفية في ذلك مواقف تبهر الألباب وتدعو إلى الإعجاب « قال إسحق بن إبراهيم السرخسي بمكة سمعت ذا النون وفي يده الغل ، وفي رجله القيد ، وهو يساق إلى المطبق

(١) الأحياء ج ٤ ص ١٩٦ .

(٢) الرسالة للقيصري ص ٣٤ .

والناس ييكون حوله وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل فعالة عذب حسن طيب . ثم أنشد :

لَكَ مِنْ قَلْبِي الْمَكَانُ الْمَصُونُ كُلُّ لَوْمٍ عَلَىٰ فَيْكِ يَهُونُ
لَكَ عَزْمٌ بِأَنْ أَكُونَ قَتِيلًا فَيْكِ وَالصَّبْرُ عَذَابٌ مَالَا يَكُونُ^(١)

وموقف الحلاج حين قدم إلى خشبة الصلب وقطعت يداه ورجلاه من المواقف الخالدة على الزمان ، وهو مضرب المثل في صدق الشجاعة والإخلاص للمبادئ حتى في أحلك الساعات .

ويطول الحديث إذا مضينا في تتبع ألوان الأخلاق في شعر الصوفية ؛ فهو موضوع تعددت جوانبه واستفاضت في كل ناحية منه الأسانيد . ويكفي الإشارة إلى أن الصوفية سلكوا حياتهم في نظام المقامات والأحوال ، فلمقامات من حياتهم جانبها العملي ، وللأحوال جانبها الذوقي ، وتنطوي الأخلاق في الجانب العملي من حياة الصوفية ، ويكفي لإجمالها هنا أن نعدد مقامات الصوفية التي يتدرجون فيها من مقام إلى آخر حتى يصلوا إلى قمة الدرج انرى كيف ترتكز هذه المقامات على دعامة متينة من الأخلاق ، وتلك المقامات هي : مقام التوبة ، ومقام الورع ، ومقام الزهد ، ومقام الفقر ، ومقام الصبر ، ومقام التوكل ، ومقام الرضا . وللصوفية في كل مقام من هذه كلام كثير^(٢)

وقد تناول الشعر هذه المقامات فيما تناول من موضوعات التصوف ، وهذا الشعر يمثل في حقيقة الأمر شخصية المتصوف ؛ لأن المقامات نظام الأخلاق عند الصوفية . وجملة ما يقال في شخصية الصوفي أنه إنسان يجهد دائما في أن يتخلق بأخلاق الله عز وجل ، فقد سئل أبو يزيد « ما التصوف ؟ قال : صفة الحق

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

(٢) الصوفية في الإسلام نيكلسون ترجمة شريفة ص ٣٣ وتختلف كتب التصوف في عدد المقامات والأحوال وترتيبها ، وقد نقل نيكلسون عدد المقامات هنا عن كتاب النعم للسراج الطوسي ، ولا ينسج المجال لتتبع كل مقام من هذه المقامات على حدة ، ولذلك اتخذت من مقام الصبر نموذجا لشعر الصوفية في المقامات .

يلبسها العبد^(١) ، وهو إنسان يطرح نفسه تحت قدميه في سيره إلى ربه ، عذبه في سفره الطويل الشاق صبر لا ينفد ، والصبر من مقامات القوم التي يعول عليها منذ بدء الطريق ، ولهم فيه كلام يدل على بصر بخطرات النفس وحركات الوجدان ، ويمكن أن نتخذ من كلامهم فيه أتمودجا لما أبدعوا من شعر في المقامات ؛ فقد رويوا للخواص رحمه الله في الصبر :

صَبَرْتُ عَلَى بَعْضِ الْأَذَى خَوْفَ كُلِّهِ وَدَافَعْتُ عَنْ نَفْسِي لِنَفْسِي فَعَزَّتْ
وَجَرَّعْتُهَا الْمَكْرُوهَ حَتَّى تَدْرَبَتْ وَلَوْ جَرَّعَتْهُ جُمْلَةً لَاشْمَازَتْ
أَلَا رَبَّ ذُلٍّ سَافٍ لِلنَّفْسِ عِزَّةً وَيَا رَبِّ نَفْسٍ بِالتَّعَزُّزِ ذَلَّتْ
إِذَا مَا مَدَدْتُ الْكَفَّ أَلْتَمِسُ الْغَنَى إِلَى غَيْرِ مَنْ قَالَ أَسْأَلُوْنِي فَشَاتِ
سَأَصْبِرُ نَفْسِي إِنْ فِي الصَّبْرِ عِزَّةً وَأَرْضَى بِدُنْيَايَ وَإِنْ هِيَ قَلَّتِ^(٢)

وهذا قول رجل عالم بطبيعة النفس ، ماهر في رياضتها وتهذيبها .

ويقول سمنون^(٣) في الصبر أيضاً :

فَكَمْ عُمْرَةٍ قَدْ جَرَّعْتَنِي كُؤُوسَهَا فَجَرَّعْتُهَا مِنْ بَحْرِ صَبْرِي أَكْوُسَا
تَدْرَعْتُ صَبْرِي وَالتَّحَفْتُ صُرُوفَهُ
وَقُلْتُ لِنَفْسِي الصَّبْرَ أَوْ فَاهَلَكَى أَسَى
حُطُوبٌ لَوْ أَنَّ الشَّمَّ زَاخَنَ خَطْبَهَا
لَسَاخَتْ وَلَمْ تُدْرِكْ لَهَا الْكَفَّ مَأْمَسَا^(٤)

(١) شطحات الصوفية ص ٨٥ .

(٢) الأمع ص ٢٥٠ وعوارف المعارف ص ٣٤٣ .

(٣) سمنون بن حزة الخواص يكنى أبا الحسن وقيل أبا القاسم وسمى نفسه الكذاب ، وكان يتكلم في المحبة أحسن كلام ، محب السرى السقطى وغيره ، وأصله من البصرة ولكنه سكن بغداد . ومات قبل الجنييد . (صفة الصفوة ج ٢ ص ١٤٠ والرسالة للقيصري ص ٢١ والطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٧٦) .

(٤) التصوف للكلاباذي ص ٦٦ .

وهذا يمثل من أمثلة الاستعانة بالصبر على مفاجآت الطريق الصوفي ،
 حالتصوف في سلوكه يعرض له مالميس في حسبانها ، فبينما هو في حال البسط إذ
 يعرض له حال القبض فتضيق الدنيا أمام ناظره ، ويخيل إليه أنه يحرق نفسه
 وأيامه في سبيل غاية لن يصل إليها لأنه لم يعد لها ، وفي غمرات اليأس هذه
 وهي مما لا يمكن تصوره على حقيقته لغير أربابه — لا يجد هذا السالك شيئاً يمكن
 أن يعتمد عليه في هذه الأزمة إلا الصبر الذي يوقظ الهمة ويساعد على استئناف
 المسير .

والصبر هو الذي يقوى به الصوفي على صيانة نفسه من الخور ، وضعف
 الهمة ، والالتفات إلى الدنيا ، أو الغفلة عن الله ؛ أنشدوا لأبي محمد البسطاني :

إِذَا مَا عَدَتِ النَّفْسُ عَنْ الْحَقِّ زَجَرْنَاهَا
 وَإِنْ مَالَتْ إِلَى الدُّنْيَا عَنْ الْأُخْرَى مَتَعْنَاهَا
 تُحَادِعُنَا وَتُخَدِّعُنَا وَبِالصَّبْرِ غَلَبْنَاهَا
 لَهَا خَوْفٌ مِنَ الْفَقْرِ وَفِي الْفَقْرِ أَنْفَخْنَاهَا^(١)

ويمثل هذا تناول الصوفية جميع المقامات بالتحليل الفلسفي والتصوير الفني ،
 فاستقامت لهم صورة واضحة للشخصية الخلقية كما ينبغي أن تكون من وجهة
 نظرهم ، وقد انطبعت بكامل معالمها في الشعر الصوفي الذي كان حياة الصوفية
 أشبه ما يكون بلوح التصوير الحساس .

٣ — سمر النجاة في الخلوة الصوفية

يحاول الصوفية أن يتخذوا من الشرع أساساً لمذهبهم في الخلوة ، فيعلنون
 أنهم يقتدون في ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان يذهب إلى غار حراء
 فيتعبد فيه الليالي ذوات العدد حتى جاءه الله بالوحي إنذاراً ببدء رسالته .

ولم يعدم الصوفية مثالا يحتذونه في الحياة الروحية الإسلامية ، فقد انقطع كثير من فقراء المسلمين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة مسجد الرسول بالمدينة ، وكانوا يعيشون على ما يفتح الله به عليهم من صدقات الموسرين من المسلمين ، وكان عليه السلام يعطف عليهم ويواسيهم ويثنى عليهم ، ويمنحهم بخير عظيم ينتظرهم في دار الجزاء . وحياة الصوفية تعتمد في كثير من مظاهرها على حياة هؤلاء الفقراء كالانقطاع للعبادة ، وترك التسبب ، وقبول الصدقات ، ولبس المراقع الصوفية ، وغير ذلك .

وكانت فتنة عثمان إيدانا بفتح باب واسع من الخلاف السياسي والحربي بين طوائف المسلمين امتد به الزمن قروناً طويلاً ، وقد تقدم أن ظهور هذه الفتنة في عهد مبكر من حياة الإسلام كان صدمة لأولئك الذين يقدمون مصلحة الإسلام والمسلمين على كل اعتبار آخر مهما كان خطره ، ومن ثم آثروا أن ينفصوا أيديهم من هذه الخلافات التي لم يتبين لهم فيها وجه الحق اعتماداً على آثار رويت عن الرسول عليه السلام تحذر من الفتنة وتؤذن المساهمين فيها بالويل والثبور ، فاعتكفوا في منازلهم وانقطعوا لعبادة ربهم حتى لا يكون لهم في هذه الفتنة اشتراك بيد أو لسان .

وقد ساعد التطور الذي سارت فيه حياة المجتمعات الإسلامية آنذاك على تميز بدأ يظهر بين الحياة الدينية والحياة العامة ، وأخذ يزداد على الأيام حتى ظهر العباد في مظهر يغاير الطابع الذي كان يطبع الحياة العامة إذ ذاك ، فأطلقت عليهم الأسماء الخاصة بهم كالقراء والنساك والبكائين وغير ذلك من الأسماء ، وكان من الأسس التي يقوم عليها هذا التميز الذي ظهر على حياة الزهاد انقطاعهم للعبادة ، وخلوتهم في البيوت والمساجد ، ثم مراتبهم منذ القرن الثاني في الثغور ، وسياحتهم في الأرض ، ثم انتهى بهم الأمر إلى تنظيم الخلوة وترتيب القواعد لها على أيدي الصوفية منذ ابتداء القرن الثالث وما بعده^(١) . ومن هذا نرى أن الخلوة لازمت الحياة الروحية في الإسلام منذ بدء ظهورها ، وكان المقصود منها توفير الوقت للعبادة ، والبعد عن

(١) عرض هذا التطور بصورة أوسع في التمهيد .

شواغل الدنيا ، وصيانة النفس عن تبعها والتعلق بها ؛ أى أن الخلوة عند المتدينين لا تؤثر في حياتهم إلا من الناحية الكمية ؛ فهي تساعد على زيادة ما يتطوع به المتعبد من النوافل دون أن يكون لها تأثير على كيفية حياتهم الروحية .

ولكن الخلوة عند الصوفية لها أثرها الفعال في حياتهم الروحية كما وكيفا ؛ أما من ناحية الكم فهم في ذلك والمتعبدون سواء ، وأما الكيف فإن الصوفية فطنوا إلى ما للخلوة من تأثير نفسى له خطره ، فهي بمثابة الأجنحة التى تصعد بها النفس في عالم الملكوت ، وهى التى تعمل على شفافية النفس وتسهل اتصالها بعوالم المغيبات ، وهم يدركون هذا الأثر للخلوة مطلقاً سواء كان المقصود بها العبادة أم كان المقصود بها مجرد الرياضة ، وفي ذلك يقول السهروردى « دخلت الفتنة على قوم دخلوا الخلوة بغير شروطها وأقبلوا على ذكر من الأذكار ، واستجمعوا نفوسهم بالعزلة عن الخلق ، ومنعوا الشواغل من الحواس كفعل الرهايين والبراهمة والفلاسفة . والوحدة في جمع الهم لها تأثير في صفاء الباطن مطلقاً ؛ فما كان من ذلك بحسن سياسة الشرع وضدق المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنتج تنوير القلب ، والزهد في الدنيا ، وحلاوة الذكر ، والمعاملة لله بالإخلاص من الصلاة والتلاوة وغير ذلك ، وما كان من ذلك من غير سياسة الشرع ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتج صفاء في النفس يستعان به على اكتساب علوم الرياضة مما يعنى به الفلاسفة والديريون^(١) » وهو كلام دقيق في بابه ، يستوحى التجربة لا العاطفة الدينية . ومنه تعلم أن الصوفية ينشدون في خلواتهم اتصالاً بالله ومشاهدة لجلاله وجماله ، ومعرفة كاملة به ، وهذا الذى يتم في الخلوة هدف الحياة الروحية الأسمى ، وغايتها التى ليس بعدها غاية يكرس الصوفية حياتهم في سبيل تحقيقها ، فيمن الله سبحانه على من شاء منهم بهذا الفضل العظيم « قال أبو سعيد الخراز : المعرفة تأتى القلب من وجهين : من عين الجود ، ومن بذل المجهود^(٢) » .

ولا يرجع هذا الأثر العظيم في النفس إلى الخلوة وحدها ؛ فإن ما يقوم به

(١) عوارف المعارف ص ١٥٣ .

(٢) الحلية ج ١٠ ص ٢٤٧ .

المتصوف في خلوته من ألوان المجاهدة من ذكر ، وصيام وصلاة ، وقيام وقراءة ، وتركيز للانتباه في موضوع واحد لفترة طويلة من الزمن ، وما يردده الصوفي في خلوته من كلام له تأثيره الباني في النفس ، كل ذلك يساهم إلى حد كبير في تحقيق ما يعلق الصوفية على الخلوة من المهام ، فالتصوف في خلوته دائم الاضطراب والقلق والسعي وراء هدفه الأسنى ، في حين يبدو للناس هادئاً ساكناً لا تحركه الأعاصير قال أبو بكر الطمستاني « التصوف اضطراب ؛ فإذا وقع سكون فلا تصوف ^(١) » . وقد كان للخلوة أثرها في أدب الصوفية فضلاً عن حياتهم ؛ فقد أنشأت على أيديهم (فن المناجاة) وهو لون أدبي لم يشاركهم فيه غيرهم من طوائف المتأديين والشعراء ، وهو فن مزدوج أى أنه فن ثرى كما هو فن شعري وندع الكلام في المناجاة النثرية فهي ليست من موضوع البحث ، وإن كان للصوفية فيها صور رائعة من البلاغة وآيات بينات من البيان .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الخلوة الصوفية لا يشترط فيها بالنسبة لما نحن بصده أن تكون مكاناً مخصصاً للاعتكاف في بيت من دار ، بل هي كما فهمها الصوفية في صدر حياتهم الوحدة ومفارقة الخلق والانتطاع عنهم في أى مكان أمكن أن يتم فيه ذلك ، روى العباس بن يوسف الشكلى قال : « رأيت أبا العباس البغدادى جالساً على صخرة بساحل الإسكندرية والأمواج تضرب الصخرة ويدد على خده ينظر إلى الأمواج ، فوقفت أنظر إليه ، فأقبل على وجهه وأنشأ يقول :

أَنْسْتُ بِالْوَحْدَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كُنْتُ مِنَ الْوَحْدَةِ مُسْتَوْحِشًا
فَصِرْتُ بِالْوَحْدَةِ مُسْتَأْنِسًا وَصَارَتِ الْوَحْدَةُ لِي مَجْلِسًا ^(٢) »

بينما يروى على بن عبدالله فيقول ، « اعتكف أبو محمد الجريري بمكة في سنة اثنتين وتسعين ومائتين ، فلم يأكل ، ولم ينام ، ولم يستند إلى حائط ، ولم يمد رجله فقال له أبو بكر الكتاني : يا أبا محمد بماذا قدرت على اعتكافك ؟ فقال : علم صدق باطنى فأعاني على ظاهري ، ثم أنشد يقول :

(١) طبقات الصوفية و ٨٤ / ب .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الرابع عشر ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

سَأَشْكُرُ لَا أَنِّي أَحَازِيكَ مُنْعِمًا بِشُكْرِي وَلَكِنْ كَيْ يُقَالَ لَهُ شُكْرُ
وَأَذْكُرُ أَيَّامِي لَدَيْكَ وَطَيْبَهَا

وَأَخِرُ مَا يَبْقَى عَلَى الذَّاكِرِ الذِّكْرُ^(١) ،

ولكل صوفي مذهبه في خلوته ، فالخلوة من أبرز المواطن التي تتجلى فيها
الفروق الشخصية بين أصحابها ، ولكن الخلوة سواء كانت من النوع الأول
أو من النوع الثاني مما يمكن أن تتم فيه المناجاة بين صاحب الخلوة وربّه وهو المهم
في الموضوع ، بل إن (فن المناجاة) نشأ في الخلوة وامتد منها إلى خارجها ، فأبشده
في المجالس التي كان يعقدها الصوفية للذكر والسماع .

والصوفية ليسوا على درجة سواء في خلواتهم ، ويمكن تقسيمهم قسمين :
متعبدين ، ومحبين ، أما المتعبدون فلا تخرج مناجاتهم عن ترديد المعاني المناسبة لمنزلة
العبد من ربه ، فهو يشكره ويستغفره ويسأله العون والمعاملة بالفضل لا بالعدل ،
فن مناجاة أبي على الروذباري :

أَوْ كُلَّ جَارِحَةٍ مَنِيَّ لَهَا لَعْنَةٌ تُثْنِي عَلَيْكَ بِمَا أَوْلَيْتَ مِنْ حَسَنٍ
لَكَانَ مَا زَادَ شُكْرِي إِذْ شَكَرْتُ بِهِ

إِلَيْكَ أَزِيدَ فِي الْإِحْسَانِ وَالْمِنَّةِ^(٢)

وكان يجي بن معاذ يقول :

أَشْكُو إِلَيْكَ ذُنُوبًا لَسْتُ أَنْكِرُهَا وَقَدْ وَجَدْتُكَ يَا ذَا الْعَلَنِ تَغْفِرُهَا^(٣)

و « عن بشر بن الحارث قال : رأيت رجلا على جبال عرفة قد ولع به الوله

وهو يقول :

كَمْ قَدْ زَلَلْتُ فَلَمْ أَذْكُرْكَ فِي زَلَلِي وَأَنْتَ يَا سَيِّدِي فِي الْغَيْبِ تَذْكُرْنِي

(١) تاريخ بغداد المجلد الرابع ص ٤٣٢ .

(٢) التعرف للكلاباذي ص ٧١ .

(٣) الحلية ج ١٠ ص ٦٣ .

كَمْ أَكْشِفُ السَّيْرَ جَهْلًا عِنْدَ مَعْصِيَتِي

وَأَنْتَ تَلَطَّفُ بِي حَقًّا ، وَتَسْتَرِنِي

لَأُبْكِيَنَّ بِدَمْعِ الْعَيْنِ مِنْ أَسْفٍ لَأُبْكِيَنَّ بُكَاءَ الْوَالِدِ الْحَزِينِ

ثم غاص في خلال الناس فلم أراه ، فسألت عنه فقيل لي هذا أبو عبيدة الخواص من سبعين سنة لم يرفع رأسه إلى السماء حياء من الله عز وجل ^(١)»

وروى عن ذى النون المصرى أنه كان يقول :

إِذَا أُرْتَحِلَ الْكِرَامُ إِلَيْكَ يَوْمًا لِيَكْتَمِسُوكَ حَالًا بَعْدَ حَالٍ

فَإِنْ رِحَالَنَا حَطَّتْ رِضَاءً بِحُكْمِكَ عَنْ حُلُولٍ وَارْتِمَالٍ

أَنْخَنَّا فِي فِتْنَاكَ يَا إِلَهِي إِلَيْكَ مُفَوِّضِينَ بِلَا اِعْتِلَالٍ

فَسَمْنَا كَيْفَ شِئْتَ وَلَا تَكِلْنَا إِلَى تَدِيرِنَا يَا ذَا الْمَعَالِي ^(٢)

والبيت الأخير من هذه المقطوعة دعاء لأنه بصيغة الطلب ، والدعوات مما

عمرت به خلوات المتعبدين .

وهكذا تدور مناجاة المتعبدين حول معاني الشكر والاستغفار والدعاء وغير

ذلك مما يكون بين العبد وربّه ؛ فمن الله سبحانه ما يوافق عظمة الألوهية ، ومن

العبد ما يلائم ذلة العبودية .

أما المحبون فتغلب الرياضة الروحية في خلواتهم على العبادة ، فيتخذون من

الخلوة وسيلة للفناء في المحبوب والاتحاد به أو مشاهدته ، ومن هنا كانت الخلوة

هى التى يسبح الصوفية فيها على أجنحة من الرياضة إلى عوالم الغيب التى لا يشهدها

غيرهم من الناس ، وهم يتخذون الذكر وسيلة هامة يسعون بها نحو هدفهم البعيد :

ذَكَرْنَا وَمَا كُنَّا نَسِينَا فَذَكَرْ وَلَكِنْ نَسِيمُ الْقُرْبَ يَدُو فَيَبْهَرُ

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٢) اللامع ص ٢٤٧ ، الحلية ج ٩ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .

فَأَحْيَا بِهِ طَوْرًا وَأَعْدُو بِهِ لَهُ إِذِ الْحَقُّ عَنْهُ مُخْبِرٌ وَمُعَبِّرٌ (١)

ولا يزال بهم الذكر يسبح في عليين حتى يقيمهم في حال الأنس به ، فيستريحون إليه ، ويجدون نشوته ، لما يمنهم به من قرب الغاية واحتمال الفوز . وهم في هذه الحالة يرون أن الله سبحانه يذكركم كما يذكرونه ، ولولا ذكره إياهم لما وقفهم إلى ذكره :

ذِكْرُكَ لِي مُؤْنِسٌ يُعَارِضُنِي يُوعِدُنِي عَنْكَ مِنْكَ بِالظَّفَرِ
فَكَيْفَ أَسَاكَ يَا مَدَى هِمَمِي وَأَنْتَ مِنِّي بِمَوْضِعِ النَّظَرِ (٢)

والقلب أداة الذكر أساساً عند الصوفية ، فهو الذي يستحضر اللفظ أولاً ثم يتصور معناه ثانياً ثم يحاول أن يدرك ما صدق عليه اللفظ بما يناسبه من درجات الإدراك ، وما اللسان إلا مظهر خارجي لذكر القلب :

ذَكَرْتُكَ لَا أَنِّي نَسَيْتُكَ أَمَجَّةً وَأَيسَرَ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرُ اسْمَانِي (٣)

وإذا كان الذكر من عمل القلب والقلب متعلق بحب مولاه فإن تأثيرات مختلفة تعتوره في هذه الآونة ، فهو يذكّر الله ويستقبل ما يرد عليه من عوارض الحب أو ثائبه ، وكل وارد يرد على القلب قد يشغله إذا كان قوياً عن الذكر .

أُرِيدُ دَوَامَ الذِّكْرِ مِنْ قَرَطِ حُبِّهِ فَيَأْجَبَانِ مِنْ غَيْبَةِ الذِّكْرِ فِي الْوَجْدِ
وَأَعْجَبُ مِنْهُ غَيْبَةُ الْوَجْدِ تَارَةً وَغَيْبَةُ عَيْنِ الذِّكْرِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ (٤)

ومن أجمع ما قيل في الذكر قول ابن عطاء :

«أَرَى الذِّكْرَ أَصْنَافًا مِنَ الذِّكْرِ حَشَوُهَا وَدَادَ وَشَوْقٌ يَبْعَثَانِ عَلَى الذِّكْرِ
فَذَكَرْتُ أَلَيْفُ النَّفْسِ مُتَمَرِّجٌ بِهَا يَحُلُّ مَحَلَّ الرُّوحِ فِي طَرَفِهَا يَسْرِي

(١) الخلية ج ٩ ص ٣٦٨ .

(٢) الخلية ج ١٠ ص ٣٠٤ .

(٣) التعرف ص ٧٤ .

(٤) التعرف ص ٧٥ .

وَذِكْرُ يُعْزِي النَّفْسَ عَنْهَا لِأَنَّهُ
يَجِلُّ عَنِ الْإِذْرَاكِ بِالْوَهْمِ وَالْفِكْرِ
تَرَاهُ سَلَاظُ الْعَيْنِ بِالْقَلْبِ رُؤْيَا
لَهَا مُتَلِفٌ مِنْ حَيْثُ تُدْرَى وَلَا تُدْرَى

صنف الذكر أصنافاً : فالأول ذكر القلب وهو أن يكون المذكور غير منسى
فيذكر ، والثاني ذكر أوصاف المذكور ، والثالث شهود المذكور فيفنى عن الذكر
لأن أوصاف المذكور تفنيك عن أوصافك فتفنى عن الذكر (١) .

وهذا الفتاء هو غاية الصوفية ، لأنهم يشربون فيه كؤوس الحب مترعة ،
ويحققون فيه من اللذات الروحية ما ينسيهم دنياهم وأخراهم وكل ما عدا محبوبهم .

مَنْ عَامَلَ اللَّهَ بِتَقْوَاهُ وَكَانَ فِي الْخُلُوعَةِ يَرْعَاهُ
سَعَاهُ كَأَسَا مِنْ صَفَا حُبِّهِ تَسْلُبُهُ كَلَّةَ دُنْيَاهُ
فَأَبْعَدَ الْخَلْقَ وَأَقْصَاهُمْ وَأَفْرَدَ الْعَبْدَ بِوَلَاهُ (٢)

وهم لذلك يحنون إلى الخلوة حنين الإبل المقيم إلى الماء البارد ، لما يشاهدون
فيها من أنوار الجلال والجمال :

أَهْمِي عَلَى خُلُوعَةٍ مِنْهُ سُدُّدُنِي إِذَا تَضَرَّعْتُ بِالْأَشْفَاقِ وَالرَّغَبِ (٣)
ومقطوعات المناجاة عند هؤلاء المحبين فيها تذلل الحب لمحبوبه ، واستعطافه إياد
والاستعاذة به من هجره وقلاه ، وفيها ضراعة الحب إلى محبوبه كي لا يحرمه من
مشاهدة أنوار وجهه :

أَنْتَ فِي مَوْضِعِ الْبَعِيدِ قَرِيبُ مِنْ مُنِيبٍ إِلَى رِضَاكَ يَوْوُبُ
تَسْمَعُ الصَّوْتَ حَيْثُ لَا يَسْمَعُ الصَّوْ تُ وَمِنْ حَيْثُ مَا دَعَاكَ تُجِيبُ

(١) التعرف ص ٧٦ .

(٢) صفة الصفوة > ٤ ص ٣٦٧ .

(٣) الحلية > ٩ ص ٣٤٩ .

لَيْسَ إِلَّا بِكَ النَّفْسُ تَطِيبُ يَا شِفَاءَ الدِّقَامِ أَنْتَ الطَّبِيبُ
كُلُّ وَضِلٍ خِلَافَ وَصْلِكَ زُورٌ كُلُّ حُبٍّ خِلَافَ حُبِّكَ حُوبٌ
مَنْ يَرِدُ مِنْ جِنَانٍ وَجْهِكَ مَرَعَى يَلْقَاهُ مِنْ لَدُنْكَ مَرَعَى خَصِيبٌ
أَوْ حَوَى قَلْبُهُ الْمَحَبَّةَ إِلَّا وَهُوَ لَا شَكَّ عِنْدَكَ الْمَحْبُوبُ
أَنْتَ رَوْحُ الْقُلُوبِ أَنْتَ غِنَاهَا بِكَ تَحْيَى وَتَسْتَرِجُ الْقُلُوبُ
بِكَ يَدْنُو الْبَعِيدُ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ بِكَ يَنْأَى عَنِ الذُّنُوبِ الْقَرِيبُ (١)

ومن مناجاة الشبلي قوله :

مَحْنَتِي فِيكَ أَنْبِي لَا أَبَالِي بِمَحْنَتِي
يَا شِفَائِي مِنَ السَّقَا مَ وَإِنْ كُنْتُ عَلَيَّ
تُبْتُ دَهْرًا فَمَذْ عَرَفُ نِكَ ضَيِّعْتُ تَوْبَتِي
قُرْبُكُمْ مِثْلُ بُدْكُمْ فَمَتَى وَقْتُ رَاحَتِي (٢)

وللنوري :

إِنِّي اتَّقَيْتُكَ لَامَهَا بَةَ مِنْ مُحَاذَرَةِ الْمَصِيرِ
أَنْبِي وَكَيْفَ وَأَنْتَ لِي إِلْفٌ يَفُوقُ مَدَى السَّمِيرِ
نُوفِي الدَّرَائِرَ مِيرَهَا وَتَحُوطُ مَكْنُونِ الضَّمِيرِ
لَكِنَّ أَجْلَكَ أَنْ أَجِ لَ سِوَاكَ لِلْحَظِّ الْحَقِيرِ (٣)

وبيضيق القام عن إيراد صور أخرى من صور المناجاة في الشعر الصوفي ،

(١) الحلية - ١٠ ص ١١٢ .

(٢) الحلية - ١٠ ص ٢٥٢ .

(٣) التعرف ص ٧٠ .

هستدرس خواصها الأخرى في موضوع الحب الإلهي ، وله فصل قادم إن شاء الله ،
ويكفي هنا أن أشير إلى أن مقطوعات المناجاة امتازت بخاصتين : إحداها تتعلق بالشكل
والأخرى تتعلق بالموضوع :

١ — أما الخاصة الشكلية فهي صيغة الخطاب في كل هذه المقطوعات ، فهي
دائماً خطاب من العبد لربه ، أو من المحب لمحبوبه .

٢ — وأما الخاصة الموضوعية فهي غلبة العنصر العاطفي في هذه المقطوعات
على العنصرين الفكري والتأملي ؛ فهي مشحونة بالعاطفة بينما تكاد تخلو من
الموضوعات الفكرية أو العناصر التأملية .

تعقيب

قام هذا الفصل على علاج التصوف العملى فى الشعر ، وقد تتبعه فى مظاهره
ثلاثة :

١ — الشعر الزهدى فى القرن الثالث .

٢ — الشعر الخلقى .

٣ — مناجاة الصوفية فى خلواتهم .

أما الشعر الزهدى فقد كان امتداداً لما عرف عن هذا الفن فى القرن الثانى مع
بعض التغيرات التى ذكرت فى موضعها وأهمها الصنعة ، وغلبة العنصر العقلى ،
وظهور الطابع التعليمى .

وأما الشعر الخلقى فقد صور مبادئ الصوفية وآراءهم فى الأخلاق ، وكانت
المقامات الصوفية بمثابة النظام الذى تسلك فيه هذه المبادئ والآراء ، وقد قام
الشعر بنجاح ملحوظ على التعبير عن هذه المقامات وتصويرها ، وقد تقدم مثل
لذلك فيما أشرع على الصوفية من بعض المقطوعات فى مقام (الصبر) .

وأما (المناجاة) الشعرية عند الصوفية فإن الخلوة هى التى بررت علاجها ضمن
جوانب شعر التصوف العملى ، وإلا فإن المناجاة ترجع من حيث الموضوع إلى الحب
الإلهى وتلك هى مناجاة المحبين ، أما مناجاة المتعبدين فإنها ترجع من حيث الموضوع
كذلك إلى صور من الشعر الزهدى ، ولكن شكل مقطوعة المناجاة حتم علاجها
مستقلة عن غيرها ، وارتكازها غالباً على الخلوة برر علاجها ضمن شعر
التصوف العملى .

ويلاحظ فى النماذج التى تقدمت فى الفقرات الثلاث لهذا الفصل أنها مقطعات
قصيرة تتراوح بين البيت الواحد والثمانية أبيات ، وأنها تامة فى موضوعها أى أن

أبيات المقطوعة قامت على علاج موضوع من الموضوعات انتهت منه بانتهاء البيت الأخير ، وقليل جداً من هذه المقطوعات ما هو جزء من قصيدة ، وحتى هذا النوع يغلب عليه طابع التمام في موضوعه أى أن القارئ يشعر أن موضوع هذه الأبيات من القصيدة يبدو متميزاً عن الموضوع العام ، وأن الأبيات تامة في تناوله ، والكثرة الغالبة من هذه النماذج مقطعات قصيرة أنشئت من أول الأمر كذلك . ومعنى هذا أن القصيدة الطويلة المتسلسلة لم توجد بعد في الشعر الصوفي ، ويظهر أن طفولة الشعر الصوفي وعدم استطالة موضوعاته وتسلسلها في ذلك الحين حالاً دون وجود القصيدة الصوفية الطويلة .

الفصل الثاني

أذواق الصوفية من شعرهم خلال القرن الثالث

يقصد بالذوق الصوفي هنا ما يقابل الجانب العملي في التصوف الإسلامي ، فمن المعروف أن حياة الصوفية انطوت على جانبين أساسيين : الأول منهما عملي ويتمثل فيما كان يأخذ به الصوفية أنفسهم من ألوان الرياضة وضروب المجاهدة ، وقد نظم الصوفية هذا الجانب في صورة مقامات يجتازها سالك الطريق الصوفي مقاما بعد مقام حتى يصل إلى مقام الرضا وهو آخرها ، وقد تتبعت في الفصل السابق هذا الجانب العملي في الشعر الصوفي ، وتبين من هذا الفصل كيف نهض الشعر الصوفي بتصوير هذا الجانب والتعبير عنه . والجانب الثاني من جانبي حياة الصوفية جانب ذوقي روحي ، يتمثل فيما كان يعرض للصوفية في حياتهم الروحية من عوارض النفس من انقباض أو انبساط أو خوف أو رجاء أو هيبة أو أنس أو غير ذلك مما يعرض لنفس الصوفي أثناء اجتيازه المقامات من واحد إلى آخر ، وقد نظم الصوفية هذا الجانب الذوقي من حياتهم في صورة الأحوال التي يعانونها في سفرهم حالا بعد حال على حسب ما يعين الله سبحانه على عبده ؛ فإن هذه الأحوال مواهب لا يد للعبد في تحصيلها ، بينما المقامات مكاسب ينالها العبد بمجاهدته وكده .

« ولا تتم طريق الصوفي حتى يعبر جميع المقامات مكملا نفسه بكل مقام قبل أن يدعه إلى تاليه متمرسا بالحال الذي تفضل الله فأسبغه عليه ؛ وبعدئذ ، وبعدئذ فقط يكون قد رقى إلى الدرجات العالية من الإدراك التي يسميها الصوفية (معرفة) و (حقيقة) حيث يصير الطالب عارفا ، ويتحقق أن العلم والعالم والمعلوم شيء واحد ^(١) » وقد عد الصوفية أحوالا عشرة أجزأوا فيها ما يعرض لهم في ترقبهم خلال مقاماتهم الصوفية ؛ وهذه الأحوال هي المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ،

والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . ومن أسماء هذه الأحوال تراها تأخذ بأيدي الصوفية في المعارج الروحية حتى تصل بهم إلى نور المشاهدة ويحصلون بذلك برد اليقين وذلك غاية كل طريق صوفى .

ومن أشهر الأحوال التى عاناها صوفية القرن الثالث حال (المحبة) فقل أن نجد صوفياً من صوفية هذا القرن إلا وله كلام فيها ، حتى إن أحدهم وهو الحارث الحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة^(١) « والواقع أن أهل الحقيقة تكلموا جميعاً فى الحب ؛ لأن هذه الحال هى الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله ظمناً فى الثواب وخوفاً من العقاب ، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه ، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب^(٢) » .

والتأمل فى مذهب الصوفية فى الحب يجدهم اتخذوه قاعدة ركزوا عليها أساس كثير من المذاهب الصوفية التى ظهرت فى القرن الثالث ؛ فقد كان (الحب الإلهى) أساس (الفناء) فى الله ، (والاتحاد) به وحب حبيبه محمد (نور الأنوار) والذى وجد قبل أن يوجد الوجود والعدم ، كما كان محور آراء الصوفية فى (وحدة الأديان) التى ظهرت فى أخريات هذا القرن .

كان « الحب الإلهى » هو الحال الغالب على الصوفية فى الشطر الأول من القرن الثالث ، وكان كلامهم فى المذاهب الصوفية الأخرى لا يعدو أن يكون كلمات ترد عارضة أثناء الكلام فى الحب الإلهى ، اللهم إلا ما كان من أمر (الفناء) فإنه يعتبر أول هذه المذاهب ظهوراً بعد الحب الإلهى ، وكان أبرز من تناولوا الفناء بالشرح والتفصيل أبو يزيد البسطامى الذى نسب إليه اكتشاف هذه الحالة الصوفية أو نقلها من التعاليم الهندية إلى التصوف الإسلامى عن طريق شيخه أبى على السندى . أما مذاهب (الاتحاد) ، (والنور المحمدى) ، و (وحدة الأديان) وغيرها من المذاهب فقد نشأت عن تطور الحب الإلهى فى النصف

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ٩٧ .

(٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ص ١٠٢ .

الثاني من القرن الثالث ، وكان أبرز الصوفية الذين ظهر في كلامهم هذا التطور الحسين بن منصور الحلاج الذي خلف لنا في هذه المذاهب كما خلف في الحب الإلهي تراناً ضخماً من المنظوم والمنثور .

وهذا الفصل مخصص للحب الإلهي وشعرائه ومذاهبهم فيه ؛ لأن الحب الإلهي كما تقدم كان طابع التصوف بصفة عامة في القرن الثالث ، كما كان أساساً لما ظهر في هذا القرن من مذاهب صوفية أخرى ، وهذه المذاهب الأخرى هي موضوع الفصل التالي ممثلة في شخصية الصوفي الذي كان له فضل إظهارها والعمل على إذاعتها وهو الحلاج .

١ - الحب الألهي

لم يكن الصوفية أول من أسند مادة (حب) إلى الله تعالى أو إلى العبد بالنسبة لله سبحانه ، ففي القرآن الكريم « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ^(١) » والله يحب المحسنين ^(٢) » « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ^(٣) » وفي الحديث القدسي « فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ^(٤) » وروى عن الرسول عليه السلام قوله « اللهم اجعل حبك أحب إلى من نفسى وسمى وبصرى وأهلى ومالى ومن الماء البارد ^(٥) » .

وكان يفهم من هذه النصوص أن حب العبد لله معناه طاعة أوامره واجتناب محارمه وإيثار ذلك على كل شيء ، ولذلك روى عن الرسول صلوات الله عليه أنه قال في عدد علامات المؤمن : « وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواها ^(٦) » وهو حب عقلى لا عاطفى ، فإن المؤمن الذى ينتظر ثواب الله فى يوم الحساب ويخشى عذابه لا بد أن يهديه عقله إلى طاعة الله تعالى لأنها سبيل الوصول إلى هذه الغاية ، كما كان يفهم حب الله تعالى لعباده على أنه الرضا عنهم ، وإحسان جزائهم فى يوم الجزاء ، فلا يسلط عليهم غضبه وعذابه ، بل يشملهم برحمته التى أعدها لعباده المتقين .

وهذا الحب العقلى الذى كان يوصف به المؤمن حب نفعى ؛ فهو يحب الله تعالى رغبة فى ثواب الجنة وخوفاً وإشفاقاً من عذاب النار ، وهذا يفيد أن الحب بين الله تعالى وبين عباده فى صدر الإسلام كان لا يخرج عن إطار الدين الذى يشرع ويرسم الحدود بين الحلال والحرام ، فالؤمنون يحبون الله سبحانه لأنهم يطيعونه ، وهو يحبهم لأنه يرضى عن أعمالهم وسيشبههم عليها ، وأما من عداهم فإنهم

(١) سورة المائدة. ٥٤ (٢) سورة آل عمران ١٣٤ .

(٣) سورة آل عمران ٣١ .

(٤) إحياء علوم الدين - ٤ ص ٢١٩ .

(٥) عوارف المعارف ص ٣٤٩ .

(٦) إحياء علوم الدين - ٤ ص ٢٠٨ .

لا يحبون الله لأنهم يعصونه ، وهو لا يحبهم لأنه لا يرضى عن أعمالهم وسيجزئهم بما كانوا يصنعون .

ظل هذا المفهوم الشرعى^(١) للحب الإلهى سائداً طوال القرن الهجرى الأول وشطراً من القرن الثانى ، ثم تطورت الحياة الروحية عن الخوف الذى كان طابعها فى القرن الأول إلى التوكل والرضا الذين طبعها الحياة الروحية فى القرن الثانى بطابعهما . وقد استعمل (الحب) فى هذا القرن فيما يساوى الرضا والتسليم ، وأن يكون العبد بالنسبة لربه سواء عند المنع وعند الإعطاء . وليس صحيحاً ما ذكر من أن عبد الواحد بن زيد وهو من أحياء القرن الثانى (ت سنة ١٧٧هـ) رفض كلمة (حب) واستعمل بدلاً منها كلمة (عشق) بحجة أن كلمة (حب) تعتبر أثراً من آثار اليهودية والمسيحية^(٢) لأن كلمة (حب) قد وردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، فى حين أن لفظة (عشق) لم ترد فى أى من المصدرين^(٣) ، وفضلاً عن ذلك فإن « العشق مجاوزة الحد فى المحبة ، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد فلا يوصف بالعشق ، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك إستحقاق قدر الحق سبحانه ، فلا يقال إن عبداً جاوز الحد فى محبة الله تعالى ، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق ، ولا العبد فى صفته سبحانه بأنه يعشق ، فنفى العشق ولا سبيل له إلى وصف الحق سبحانه ، لامن الحق للعبد ولا من العبد للحق سبحانه^(٤) »

ظلت لفظة (الحب) على مدلولها هذا وهو التسليم والرضا واستواء حال العبد فى المنع والإعطاء حتى أواخر القرن الثانى حيث تطورت الحياة الروحية فى ذلك الحين إلى شىء من الدقة والعمق فى البحث فى أسرار النفس بما اعتبر

(١) نريد بالشرعى هنا ما يقابل الحقيقى كما يقابل أهل الشريعة أهل الحقيقة .

(٢) أورد هذا رأى (L. Massignon) فى كتابه :

Lexique Technique De La Mystique Musulman. b 174

(٣) راجع : شهيدة العشق الإلهى لعبد الرحمن بدوى ص ٦٠ .

(٤) الرسالة للقشبرى ص ١٤٥ .

أساس التصوف الذى نما وازدهر فيما تلا ذلك من قرون ، وفى هذا التاريخ ظهرت ألفاظ أخرى تمت إلى الحب بالصلة مثل (المعرفة) وهذا هو معروف الكرخى (ت سنة ٢٠٠ هـ) يستعمل المحبة والمعرفة فى أقواله ، وقد استجابت لفظة (الحب) لهذا التطور فأصبحت تطلق على الحب الإلهى بمعناه الاصطلاحى وهو حب الله تعالى حباً لا يقوم على خوف من عقاب أو رغبة فى ثواب بل يقصد به مطالعة وجهه الكريم والاستمتاع بجماله الأزل ، ومنذ ابتداء القرن الثالث أخذت لفظة الحب تدور على السنة الصوفية حاملة هذا المدلول الصوفى الصرف الذى قدمناه .

وقد تقدم أن صوفية القرن الثالث صرفوا عناية بالغة فى الكلام عن الحب الإلهى ، وأن الحارث المحاسبى (ت سنة ٢٤٣ هـ) وضع فيه فصلاً يشبه الرسالة تكلم فيه عن ماهية حب العبد للرب ، وكونه منة إلهية غير مكتسبة أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، وبيّن كيف يتم الاتحاد بين الحب والمحجوب إتحاداً يتم خلاله كشف كثير من أسرار الوجود^(١) . أما الجنيد بن محمد البغدادي فله فى الحب كلام يعتبر من خير ما قيل فى تحديده ، ويعتبر يحيى بن معاذ الرازى (ت سنة ٢٤٨ هـ) ، « أول من أعلن حبه لله فى شعر صريح الأسلوب »^(٢) . أما حين انتهى أمر الحب الألهى إلى العلاج فإنه اتخذ شكلاً قوياً لما رتب عليه العلاج من مذاهب صوفية كثيرة ؛ فقد تكلم صراحة فى إتحاد الحب بالمحجوب إتحاداً يزيل صفة البشرية عن المحب باستبداله بصفاته صفات الله عز وجل ، وصحب هذا كلام فى اللاهوت والناسوت لأول مرة فى تاريخ التصوف ، كما استتبع كلامه فى الحب كلاماً آخر فى (النور المحمدي) لأن من أحب الله فقد أحب حبيبه محمداً ، وانتهى به كلامه فى الحب إلى القول بوحدة الأديان ، وهكذا ترك العلاج فى الحب الألهى وما يتصل به ثروة ضخمة من بين منظوم ومنثور ، وسيأتى عن هذا كلام أكثر تفصيلاً فى موضعه إن شاء الله ، وقد ظلت عناية الصوفية بالحب الإلهى فيما تلا ذلك من

(١) كلام المحاسبى فى المحبة مذکور ضمن ترجمته فى كتاب حلية الأولياء ١٠ ص ٧٦

(٢) ابن الفارض والحب الإلهى ص ٩٨ .

هرون كما كانت عليه في القرن الثالث ، والنظر في كتب التصوف المختلفة يلهم صدق هذه العناية .

والحب حال من الأحوال الصوفية ، بل هو أساس الأحوال ؛ وقد اعتبر بالنسبة للأحوال كالتوبة بالنسبة للمقامات « فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضا والتوكل على ما شرعناه أولا ، ومن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو وغير ذلك ^(١) » وقد عد بعض الصوفية الحب في المقامات ، ومن هؤلاء أبو طالب المكي الذي يقول : « المحبة من أعلى مقامات العارفين ^(٢) » وقد تقدم أن الحال غير المقام ؛ فالحال معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب ، والمقام ما يقيم العبد فيه نفسه بالمجاهدة والريضة من توبة أو زهد أو رضا أو غير ذلك ، فالأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود ^(٣) . ويبدو أن الحب الذي عد في المقامات غير الحب الذي عد في الأحوال ، فالأول يكتسب بالرياضة والمجاهدة وهو حب عام لا يعمدو أن يكون معرفة بآلاء الله ونعمائه ^(٤) وهذا الحب مخرجه من الصفات ، والثاني حب الذات وهو الحب الاصطلاحي وهو هبة من الله لمن يشاء من عباده لا كسب للعبد فيه ، وهو الذي يرمى إلى مطالعة وجهه الكريم والاستمتاع بجماله الأزلي ، وهذا الحب روح والحب الذي ينشأ عن مطالعة الصفات قالب هذا الروح ^(٥) .

وإذا كان الصوفية قد زهوا جهم لله سبحانه عن الأغراض ، فأحبوا ذاته ورغبة في التمتع بجماله وبهائه صارفين النظر عن اتقاء عذاب النار والحصول على نعيم الجنة فلائهم وجدوا نعيمهم القيم وجنتهم الخالدة في هذا الحب الذي ملك عليهم

(١) عوارف المعارف ص ٣٥٠ .

(٢) قوت القلوب ص ٣ .

(٣) التعريفات ص ٥٦ .

(٤) من ذلك قول يحيى بن معاذ وقد سئل عن حقيقة الحب . « هو الذي لا يزيد البر ولا ينقصه الجفاء » . ورد هذا القول في محاضرات الأبرار ص ٢٢ .

(٥) عوارف المعارف ص ٥٣٠ .

نفوسهم وامتزج بأرواحهم فاستمتعوا بنعيمه وعذابه وحلوه ومره ، « فإن أهل المحبة في لهيب شوقهم إلى محبوبهم يتنعمون في ذلك اللهب أحسن مما يتنعم أهل الجنة فيما أهوا له من النعيم ^(١) » ومعنى هذا أن الحب الإلهي كان في الحقيقة وسيلة للظفر بالجنة الروحية .

ولكن ما حقيقة هذا الحب الذي أخذ على الصوفية حياتهم ؟ يقول الجنيد - وهو من أدق من تكلموا في المحبة من صوفية القرن الثالث - « العشق ألفة روحانية ، وإلهام شوق ، أوجهما الله تعالى على كل ذى روح ليحصل به اللذة العظمى التى لا يقدر على مثالها إلا بتلك الألفه ، وهى موجودة فى النفس مقدره مراتبها عند أربابها فما أحد إلا عاش لأمر يستدل به على قدر طبقة من الخلق ^(٢) » ، ويظهر من هذا التعريف أنه بيان للعشق مطلقاً سواء كان إنسانياً أو إلهياً ، وأبرز ما فيه هو جعل هذا العشق استعداداً طبيعياً فى النفس الإنسانية من حيث هى ، والناس يتفاوتون فى درجات ظهور هذا الاستعداد فى نفوسهم ، وهو شبيه بتلخيص الغزالي أسباب المحبة فى قوله : « فإذا ترجع أقسام الحب إلى خمسة أسباب : وهى حب الإنسان وجود نفسه وكماله وبقائه ، ووجه من أحسن إليه فيما يرجع إلى دوام وجوده ويعين على بقاءه ودفع المهلكات عنه ، ووجه من كان محسناً فى نفسه إلى الناس وإن لم يكن محسناً إليه ، ووجه لكل ما هو جميل فى ذاته سواء كان من الصور الظاهرة أو الباطنة ، ووجه لمن بينه وبينه مناسبة خفية فى الباطن ، فلو اجتمعت هذه الأسباب فى شخص واحد تضاعف الحب لاحالة ، كما لو كان للإنسان ولد جميل الصورة حسن الخلق ، كامل العلم ، حسن التدبير ، محسن إلى الخلق ، ومحسن إلى الوالد ، كان محبوباً لاحالة غاية الحب ، وتكون قوة الحب بعد اجتماع هذه الخصال بحسب قوة هذه الخلال فى نفسها ، فإن كانت هذه الصفات فى أقصى درجات الكمال كان الحب لا محالة فى أعلى الدرجات ، فلنبين الآن أن هذه الأسباب كلها لا يتصور كلها واجتماعها إلا فى حق الله تعالى فلا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى ^(٣) » وهذا

(١) شذرات الذهب - ٢ ص ٣٣٠ .

(٢) الكشكول - ٢ ص ١٩٢ .

(٣) الإحياء - ٤ ص ٢١٤ .

بيان لأسباب الحب مطلقاً ، فإذا ما تحققت هذه الأسباب في موضوع كان الحب الكامل ، وإذا ما تحقق بعضها حدث من الحب بمقدار ما تحقق منها ، ولكن هذه الأسباب لا تجتمع كلها على وجه الكمال إلا في حق الله سبحانه وتعالى ، ولذلك استحال أن يقع الحب الكامل إلا بالنسبة لله وحده ، وهذا هو الحب الخاص الذي ذكره السهروردي في عوارف المعارف في النص المتقدم ، أي حب ذات الله تعالى لاحب صفاته أو أفعاله ، وهو روح الحب العام الذي يتعلق بالصفات أو الأفعال وهذا الحب إنما ينشأ عن مطالعة جمال الذات المطلق .

والقلب عند الصوفية هو أداة هذا الحب الناشئ عن المعرفة ، فإن الصوفية يحبون الله سبحانه لأنهم عرفوه ، والقلب يختلف عندهم عن سائر الحواس بصفة بها يدرك المعاني التي ليست متخيلة ولا محسوسة ، ولذلة هذه المعرفة فوق كل لذلة لأن اللذائذ تختلف درجاتها باختلاف المدركات ، وإدراك جمال الله سبحانه أكمل الإدراكات وأرقى أنواع المعرفة ، والصوفية يعيشون من حبهم للحق سبحانه في جنة فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وهو شيء لا يمكن تصوّره إلا بالتجربة ، ولذلك قالوا : من ذاق عرف^(١) . ونشوة الحب عند الصوفية يسمونها سكرة ، وهي تشبه في آثارها إلى حد كبير السكر الحسي ، وهذه الحالة علامة الصدق في الحب ، ولذلك « قال بعضهم : الحب شرطه أن تلحقه سكرات المحبة ، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبه فيه حقيقة^(٢) » والسكر من شأنه التكبير والتوحيد بين الأشياء سواء كان سكرًا روحياً أو حسيّاً ، ولذلك أكثر الصوفية من التغنى بالخمر لأنها الوسيلة الوحيدة التي تقرب فهم معانيهم للآخرين ، فإن من شأن الخمر « تنبيه القوى الصوفية في الطبيعة الإنسانية التي تسحق عادة بالحقائق الباردة والنقد الجاف في ساعة الصحوّة ، إن الصحوّة تصغر وتميز وتقول : لا ، ولكن السكر يكبر ويوحد ويقول : نعم^(٣) » .

(١) راجع الأحياء ج ٤ ص ٢١٩ وما بعدها .

(٢) عوارف المعارف ص ٣٥٠ .

(٣) The Varieties of Religious Experience P: 382

وقد كان هذا التفتى بالسكر الروحي والاستعانة بالتمر الحسية في توضيحه لأذهان الآخرين باباً نفذ منه الطاعنون على الصوفية ، فاتهمهم بالعريضة والعكوف على شرب التمر المصورة من العنب ، كما كانت استعانتهم بالمعاني الحسية في الغزل مطعناً رموا من خلاله بالحب الشهواني الرخيص ، وقارئ الشعر الصوفي لا يعوزه في أغلب مقطوعاته القرائن الواضحة على أن الصوفية إنما سكروا سكرأ روحياً حين مطالعتهم روعة الجمال الأزل المطلق . إن حب الصوفية طراز غير ما يعرف الناس من ألوان الحب وإن كان على صلات بها . إنه ينبوع الحياة ومصدرها ، إنه للإنسان كشعاع الشمس للنباتات ، فحين ترتفع حرارتها في الربيع تنبت من التربة ، وترخف نفسها بأوراق وبراعم وأزهار وثمار ، فهي تعيش بمعنى خاص من المعاني ، وحين تهبط الحرارة في الخريف تسلب النباتات علامات حياتها وتذبل ، وكذلك شأن الحب لأن الحياة والحب بينهما شبه مشترك لأن الحب حار أيضاً^(١) . إن الإنسان يجهل جهلاً مطبقاً أن الحب هو حياته بعينها . وليس المقصود حياته الجسمية العامة ولا حياته الفكرية العامة فحسب ولكن حياة الأفراد المكونة له ، ويستطيع العاقل أن يدرك ذلك من سؤال كهذا : إذا فصلت عن نفسك عاطفة هذا الحب فهل تستطيع أن تفكر أو تعمل أى شيء ؟ ألا تفتر الأفكار والكلام والعمل بنسبة فتور عاطفة الحب ، وتتقد باتقاد هذه العاطفة ؟ يدرك العاقل هذا على أى حال لاعتن طريق معرفة أن الحب حياة الإنسان ولكن من تجاربه التي تكشف له أن هذه الأشياء تحدث على هذا النمط المشروح آنفاً^(٢) .

ولكن ما صلة هذا الحب بالحب الحسى الذى يعرفه كثير من الناس ؟ الحق أن ليس ثم اختلاف بين الحبين إلا اختلاف موضوعهما بحسب الظاهر ؛ فالمحبون الحسيون يوجهون حبهم إلى الخلق Phenominal ، والمحبون الروحيون يوجهون حبهم إلى الحق Real ، وكثيراً ما كان حب الصور الكونية سيلاً يرتقى به المحبون من المحسوس إلى العقول ، فينتهى بهم حبهم الحسى إلى حب إلهى « وهاهى

الثير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسي قد خلصت نفسها في آخر حياتها من الحب الإنساني بحيث كان الحب الإلهي بمثابة الاستمرار للحب الإنساني^(١) . والتلى بالجمال الحسى المعين تربية ذوقية تساعد على السمو بالذوق من المحسوس إلى المعقول ، ولعل هذا هو تفسير ما أثر عن الصوفية من الهيام بالجمال والتعلق به ، فقد عكفوا على الغناء والموسيقى وألفوا مناظر الطبيعة في رحلاتهم وأسفارهم وكلفوا بالغلمان الملاح وكل ذلك دليل على تعشقهم الجمال المحسوس الذى اتخذوه وسيلة يصلون بها إلى الجمال المطلق ، وفي ذلك يقول الجامى :

لَا تَصْرِفْ وَجْهَكَ عَنِ الْحُبِّ الدُّرَابِيِّ
مَا دَامَ الْحُبُّ الدُّرَابِيُّ سَبَرَ فَعُمِكَ إِلَى الْحَقِّ^(٢)

« والحق كما يصوره هؤلاء الشعراء هو الجمال الأزلى المطلق المعشوق على الحقيقة فى كل جميل ، وقد تجلّى فى جميع صور الجمال لىكى يعشق لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك ، بل إن ما يسمى بالحب الإنسانى ليس فى الحقيقة إلا حباً إلهياً وبرزخاً إليه . . . والحب غايته الاتحاد ، لأنه يتجاوز النظر الفكرى ، والفكر يقتضى الأثنينية لأنه لا بد من عقل يفكر وموضوع يفكر فيه^(٣) » وقد أخذ التقارب بين الجمال الحسى والجمال المطلق يزداد على مر العصور حتى انتهى به الأمر إلى الاتحاد فأصبح شيئاً واحداً أو وجهين لحقيقة واحدة بعد أن ظهر الكلام فى وحدة الوجود .

ويبدو أن الصوفية قد تأثروا فى ربطهم بين الجمال الحسى والجمال المطلق على هذا الوجه بآراء أفلاطون الذى يرى « أن من يصبو إلى الجمال الحقيقى ينبغى له منذ صباه أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لحيته ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل هو صنو الجمال فى أية صورة كانت ، وأن من يروض نفسه على هذا الوجه فى الحب

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٢) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريعة ص ١٠٧ .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة عفيفى ص ٩٣ .

فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية إنما يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهناك يرى بفتنة نوعاً من الجمال عجيباً في طبيعته ، خالداً ، لا سبيل إلى خلقه أو فناءه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ، ولا يمكن تصويره على نحو ما يتصور جمال الأيدي والوجه أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ، وهو لا يوجد في السماء ولا في الأرض ولا في أى مكان ، بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ملائماً لها^(١) .

وقد كانت هذه الصلة بين الجمال الحسى والجمال المطلق واحداً من أسباب دعت إلى التشابه الكبير بين الغزاليين البشرى والإلهى شهما صعب معه التمييز في بعض الأحيان بين النوعين من ناحية ، على حين فتح للصوفية باباً واسعاً لنقل مقطوعات الغزل البشرى إلى معانيهم الروحية لتصير غزلاً إلهياً من ناحية أخرى . ومنذ القرن الثالث أخذ الصوفية يتكلمون في الحب الإلهى مستعنيين في شرح ماهيته وبيان أحواله بالحب الإنشائى الذى عرفه الناس وجربوه أو شاهدوا آثاره ، والاستعانة بالمحسوس في توضيح المعقول طريقة طبيعية في تقريب المعلومات إلى الأذهان ؛ ولذلك كثر في كلام الصوفية عن الحب دوران هذه الألفاظ : القرب والبعد ، الوحشة والأنس ، الانبساط والهيبة ، الغيبة والحضور ، الصحو والسكر ، وأمثال هذه الألفاظ مما يجرى بعضه مجرى الاصطلاح بينما يجرى بعضه الآخر مجرى الرمز . وقد كان الكلام في هذه الأحوال تابعاً — بطبيعة الحال — للكلام في الحب ، لأنها حالات تتعلق بالحب ويتوقف وجودها على وجوده ، وبينما ظهر الكلام في الحب الإلهى منذ ابتداء القرن لم يتكلم في هذه الأحوال أحد إلا بعد انسلاخ سنوات عديدة منه فقد « كان أبو حمزة أستاذ البغداديين ، وهو أول من تكلم ببغداد في هذه المذاهب من صفاء الذكر وجمع الهمة ، والمحبة ، والشوق ، والقرب ، والأنس ، لم يسبقه إلى الكلام بهذا على رموس الناس أحد . ومازال مقبولا حسن المنزلة عند الناس إلى أن توفى ، وتوفى سنة تسع وتسعين ومائتين ودفن بباب الكوفة^(٢) » .

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١١٨ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٣ .

ولم يكن للصوفية بد من هذا الصنيع ، فقد جرب القوم أحوالاً نفسية دقيقة لم تضعها اللغة في حسابها أثناء تناولها المعاني المجردة ، فلم يجدوا المعاني هذه ألفاظاً دالة تيسر لهم الفهم والإفهام ، لذلك لجأوا إلى أقرب موارد اللغة إليهم وأدناها استساعة في أذواقهم ، فاستعاروا منه هذه الألفاظ لتدل على هذه المعاني الروحية بعد أن يصيرها الاستعمال من الاصطلاحات الخاصة ، فوجدوا أمامهم هذا المورد ممثلاً في أقوال الغزاليين والخريجين الحسينيين . وقد تقدم أن الصوفية لا يفرقون بين المادة والروح إذا بلغوا درجة روحانية معينة ، لذلك خاطب الصوفية محبوبهم بأسلوب يشبه أسلوب الحسينيين من المحبين ، وتكلموا عن حبهم بالأسلوب المألوف في الحب الإنساني ، فتكلموا عن كؤوس الحب المترعة ، وسكرهم بهذه الكؤوس ، وغيتهم عن الوجود في سكرهم ، ونعيمهم بمشاهدة الحبيب ولقائه ، وانتهى بهم سكرهم إلى فنائهم في محبوبهم فناء لم يشاهدوا خلاله غير جمال الحبيب . وهم في بحر الفناء الزاخر لا يحسون بشيء من الموجودات ؛ لأن الإحساس قد فنى بالنسبة لهذه الموجودات ، واتجه بكليته لمطالعة جمال المحبوب ، والصوفية يقولون إن الفاني لا يحس بما حوله ، بل لا يحس بنفسه حتى لو أحرق بالنار لما أحس لأنه فنى عما سوى الله ، وهذه الحالة « قد صارت منذ القرن الثالث من المناقب الرئيسية للصوفي الحق ، فالسري السقطي (المتوفى سنة ٥٢٥٧ هـ — سنة ٨٧٠ م) يقول عن الصوفي : إنه لو ضرب وجهه بالسيف وهو في حال الفناء لما أحس بألمه ^(١) » .

وبالفناء يفقد الصوفية عالم الناس ليعيشوا في عالم آخر ، هو عالم الجمال المطلق والخير المطلق والحق المطلق ، وهم في عالمهم هذا ليسوا على درجة سواء بالنسبة لموضوع معرفتهم وحبهم ؛ فمنهم من يشاهد هذا الموضوع وهو في حال هية أو وحشة ، ومنهم من يشاهده وهو في حالة أنس به أو مناجاة له ، وقد تزداد درجة القرب حتى تنتهي بالاتحاد بين الحب والمحبوب ، وفي هذه الحالة يتحدث الفاني عن الله بصيغة التكلم لأنه قد صار وهو شيئاً واحداً ، فليس غريباً إذ أن يقول (سبحاني ما أعظم شأنى) « وحقيقة قوله سبحاني أعظم من أن يفهمه

مفهم أو يعلمه عالم إلا بعد فناءه عن نفسه بكيته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق ،
فهى إشارة منه به إليه ، وتلك إشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية
الجمال وغاية الجلال والقرار على حال ليس وراءها حال^(١) .

وقد تقدم فى التمهيد لهذا البحث مقارنة بين حالتى (الفناء) فى التصوف
و (الإلهام) فى الفنون ، وبيان لما بين الحالتين من أوجه الاتفاق والشبه ، ويمكن
تلخيص هذه الوجوه فيما يأتى :

١ — تعطل الحياة الشعورية أى حالة الوعي العادى تعطلا يترتب عليه
فقدان الشعور بالموجودات والنفس أيضاً .

٢ — التوقيت وعدم الدوام .

٣ — فى خلال فترتى (الفناء) فى التصوف و (الإلهام) فى الفنون يتم
نوع من الاتصال الإدراكى بموضوع التأمل فى صورة لحظات خاطفة يعبر عنه
بالكشف .

٤ — يحدث أحياناً فى الحالتين شعور بالاتحاد بموضوع التأمل أو الإدراك^(٢) .

ومعنى هذا أن شهما قوياً يوجد بين جوهر التصوف وجوهر الفن ، وإذا
كان الحب الإلهى هو أساس هذه الحالة الروحية الكشفية التى يعبر عنها بالفناء
فإنه يعتبر أساساً نفسياً للإبداع الفنى عند الصوفية على الأقل زيادة على كونه داعياً
من دواعى وفرة هذا الإنتاج ؛ فقد كان الحب الإلهى موضوعاً لطائفة ضخمة من
الشعر الصوفى ، بل إنه يعتبر من أكثر مذاهب التصوف حظاً من الإنتاج الفنى
ما بين منظوم ومثنو ، ويبدو أن كثيراً من النصوص التى تدور حول هذا الموضوع
قد أبدعها أصحابه وهم يعانون هذه الحالة الصوفية (الفناء) ، ومعنى هذا أنه قد
أبدع بصورة تلقائية تشبه ما يسمى فى علم النفس بالكتابة الآلية Automatic
Writing وليس هذا اللون من الإبداع بعيداً عن الوعي الفنى كما يقول البعض^(٣)

(١) شطحات الصوفية ص ١٤٧ .

(٢) تقدم الكلام عن هذا الموضوع فى التمهيد بشكل أكثر تفصيلاً .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ص ٩٥ .

لما أسلفنا من بيان أوجه الشبه بين الفناء الصوفي وهو الذى يتم خلاله إبداع هذه النصوص والإلهام وهو الذى يتم خلاله إبداع الأعمال الفنية ، ولأن الشاعر الصوفي إنما يستلهم فى فنه ما يفيض به قلبه من معانى الوحدة والحب القاهر الذى يعتبر الأساس الحقيقى القائم عليه كل شئ ، والفتاح الوحيد للأسرار الإلهية ، والأصل الأصيل للإدراك الروحى النابت من الإلهام المباشر . إن التجربة الصوفية من حيث ماهيتها ليست ضعيفة الصلة بالتجربة الفنية ؛ فكلتاها اتصال بموضوع جمالى لا يمكن الاتصال به إلا للموهوبين ، وفى أحوال غير عادية ؛ فكثيراً ما صاحب التجربتين تغير نفسى وعصبى عرّف به كثير من الصوفية والفنانين ، ومن الطبيعى إذن أن يكون الفنانون على صلة بالتصوف وأن يكون الصوفية أصحاب صلات بالفن ..

وقد كان تعبير الصوفية عن حبهم يستلهم بشكل ظاهر أساليب المتغزلين الحسنيين فى تعبيرهم عن الحب الإنسانى ، وقارئ الشعر الصوفي يلقى عتاً فى فهم كثير من نصوص هذا الشعر ، لأن التشابه بين الأسلوبين فى الغزل الإلهى والغزل الإنسانى يشتد حتى إن قصد الشاعر الصوفي ليعبئ فى كثير من الأحيان إلا إذا أظهرته قرينة من القرائن التى توجه النص شطر الغزل الإلهى توجيهها لا يدع مجالاً للاحتمال ؛ فإذا لم توجد قرينة ظل التشابه بين الأسلوبين قائماً حتى إن كثيراً من النصوص يصلح للغزلين الإنسانى والإلهى على السواء . وقد تقدم أن هذا التشابه كان ثغرة نفذ منها الطاعنون على الصوفية فرموهم بالتهافت على الحب الترابى ، ودراسة حياة الصوفية خير رد على هذه المزاعم التى لا تقوم على أساس ، وإذا كان بعض الصوفية قد عرف عنهم شئ من الانحراف فإن فى كل قطع شياؤه السود كما يقولون^(١) .

ولم تنفق الكلمة فى تحليل هذا التشابه بين أسلوب الصوفية فى الحب الإلهى وأسلوب المتغزلين الحسنيين فى الحب الإنسانى ، ويرجع بعضهم هذا التشابه إلى أن الصوفية فى حبهم يقومون تحت سيطرة تصور حسى للحب الشهوانى ، وإن العيون والحدود

(١) هذا التعبير للأستاذ نيكلسون فى نفس الموضوع فى كتابه : الصوفية فى الإسلام ترجمة

في الغزل الصوفي إنما أملاها التصور الحسي لها أثناء التأمل الإلهي ، ومعنى هذا أن مدلولات هذه الألفاظ لها وجود ذهني عند الصوفية ، وليس الأمر كما يقولون من أن هذه الألفاظ ترمز إلى معان إلهية لا يفهمها إلا أصحاب الأذواق والقادرين على فهم المعاني الصوفية المجردة^(١).

وقد فطن الصوفية منذ قديم إلى أن هذا التشابه لا بد أن يفتح عليهم قالة السوء فلم يتركوه بلا تعليل ، وملخص كلامهم أنهم إنما لجأوا إلى هذا الأسلوب الإنساني في الغزل خشية على معانيهم أن تضيع عند غير أهلها من لا يفهمونها ، أو خشية على أنفسهم من أن ينسبهم أهل الظاهر إلى الكفر فيسلطون عليهم من يهددهم في حريتهم أو حياتهم ، أو أنهم لجأوا إلى هذه الأساليب لأنهم لم يجدوا وسيلة لشرح معانيهم وتقريبها إلى الأذهان خيراً منها ، وهذا التعليل الأخير أقوى ما ذكره وأدناه إلى القبول ؛ لأن « العلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤيا جذبية قلما يحتاج إلى الادعاء بأنه ليس في الطوق تبياناً دون اللجوء إل صور وشواهد منترعة من عالم الحس^(٢) » لأن اللغة التي استعمالوها للتعبير عن موضوعات هذا العالم لم تضع في حسابها هذه الموضوعات ، فلم يكن لها من اللغة ما يدل عليها إلا على سبيل الرمز والتلويح ؛ فالرمز قد تعين طريقاً للتعبير عند الشاعر الصوفي « فوجنت الحبيب الموردة تمثل عنده ذات الله منكشفة في صفاته ، وغداؤها الليلية تصور (الواحد) محجوباً (بالكثرة) » وإن قال (أدر الكأس علها أن تحل إيسارك) فإنما يريد أن يقول : أمح نفسك الترابية في السكر بالتأمل الإلهي^(٣) ، وما ليلي وسعدى والرباب إلا أسماء شعرية ترمز إلى ذات المحبوب :

أَسْمِيكَ لُبْنَى فِي نَسِيبِي تَارَةً وَآوَنَةَ سُعْدَى وَآوَنَةَ أَيْلَى
حِذَارًا مِنَ الْوَاشِينَ أَنْ يَفْطِنُوا بِنَا وَإِلَّا فَمَنْ لُبْنَى فَدَتِكَ وَمَنْ أَيْلَى^(٤)

(١) راجع تراث الإسلام ج ١ ص ١٦٣ ترجمة لجنة الجامعيين .

(٢) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريفة ص ١٠١ .

(٣) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريفة ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٤) محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٦٠ .

وفي الحديث عن الرمز يحسن أن يقسم الغزل الصوفي قسمين : أولهما ذلك الشعر الغزلي الذي قاله شعراء حسيون في الغزل الإنساني ثم نقله الصوفية إلى الأجواء الروحية متمثلين به في معانيهم ومستعنيين به في التعبير عن عواطفهم ، وثانيهما ذلك الشعر الذي أنشأه الصوفية أنفسهم في أغراضهم الروحية ، وبين القسمين اختلاف حين نعرض للكلام عن الرمز .

فالرمزية لم تكن مقصودة للشاعر في القسم الأول ، لأنه عبر عن معانيه بأسلوب صريح ؛ فهو يذكر اسم محبوبته إن أراد ويسمى العين في غزله بها عيناً ، والوجه وجهاً ، والحد خدّاً ، لأنه ليس مضطراً إلى ستر هذه المدلولات ، فإذا نقلت هذه المقطوعات إلى الأجواء الصوفية اكتسبت الأسلوب الرمزي بحكم هذا الانتقال ، فأصبحت العين والحد والشعر ألفاظاً رمز إلى مدلولات غير تلك التي تعارف الناس عليها في دنيا الحس . تمثل الشبلي يوماً بأبيات لعبد الصمد بن العذل وهي :

يَا بَدِيعَ الدَّلِّ وَالْفَنَجِ لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى الْمُهَجِ
إِنَّ يَبْتَأَ أَنْتَ سَاكِنُهُ غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَى الشُّرْجِ
وَجْهَكَ الْمَأْمُولُ حُجَّتُنَا يَوْمَ يَأْتِي اللَّهُ بِالْحُجَجِ
لَا أَتَاكَ اللَّهُ لِي فَرَجًا يَوْمَ أَدْعُو مِنْكَ بِالْفَرَجِ (١)

« قال ابن أبي حجلة : والصوفية إذا قالوا : وجهك المأمول حجتنا نقلوه إلى ما لهم في ذلك من المعاني (٢) » فكان الرمز إذن ليس شيئاً من عمل الشاعر الحسي ، وإنما هو من خلق الأجواء الصوفية ، واستعمال المنشدين من المتصوفة .

أما القسم الثاني وهو ما أنشأه الصوفية من شعر في الغزل فالرمز فيه شيء من قصد الشاعر الصوفي ومن عمله ، والمعاني الحسية التي ترد في هذا الشعر ترمز إلى معان صوفية وتحمل في طياتها قيماً روحانية ، على الرغم من الثوب المادي الظاهر الذي تبدو فيه . ومعنى هذا أن كثيراً من غزل الصوفية سواء كان إنشاءً أو إنشاداً

(١) الكشكول ج ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢٣١ .

أى سواء كان من إبداع الصوفية أو كان منقولاً عن الشعراء الحسينيين يبدو فى ثوب مادى بشرى تماماً كما يبدو غزل شعراء اللغة العربية الآخرين منذ العصر الجاهلى ، وقد يبدو عجيباً « أن تعجز جماهير الصوفية فى طوال الأزمان عن خلق لغة للحب الإلهى تستقل عن لغة الحب الحسى كل الاستقلال . ولم كان ذلك ؟ لأن الحب الإلهى يغزو القلوب بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسية ، فيمضى الشاعر إلى العالم الروحى ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هى عدته فى تصوير الله الجديد ^(١) » ويبدو أن عجز اللغة عن إسعاف شعراء الصوفية بما يدل على ما فى عالمهم الروحى من مشاهدات هو أهم الأسباب الداعية إلى اصطناع الأسلوب الرمزى عند شعراء الصوفية .

وقد تقدم أن من صفات التجربة الصوفية الاستعصاء على الوصف ^(٢) ، ولذلك كان لا بد من الاستعانة بالرمز فى سبيل تصويرها .

٢ — غزل الصوفية

(١) تعاونت طوائف الصوفية فى القرن الثالث على التعبير عن معانى الحب الإلهى تعاوناً واضحاً كان من نتائجه كثرة دوران المقطوعات الشعرية عند الكلام عن أى معنى من معانى هذا الحب ، كما كان من نتائجه تلك الثروة الشعرية الضخمة التى أثرت عن صوفية القرن الثالث فى الحب الإلهى . وقارىء التصوف فى هذا القرن يلحظ بوضوح أن أغلب شيوخه قد ساهم فى إنماء هذه الثروة الشعرية بنصيب ؛ لأن نشاط حركة التصوف ، وعدم تطرق الأفكار الفلسفية إليه بشكل واضح فى القرن الثالث جعلاً للمقطوعات الشعرية قيمة لا تنكر فى توضيح معانيه وإذاعتها ؛ لأن هذه المعانى كانت لا تزال فى دور المباشرة العاطفية ولم تخرج بعد إلى دور التفكير العقلى استجابة لتأثير الفلسفة والكلام .

ولم يكن هؤلاء الشيوخ على درجة سواء فى القدرة على التعبير الفنى ؛ فقد كان

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ، ص ٢٩٣ .

(٢) راجع ص ١٩ من التمهيد .

منهم للشعرون والمنشدون « أما المنشدون فهم الأدباء الكبار الذين استطاعوا قرض الشعر في التشويق إلى الذات الإلهية . وأما المنشدون فهم الذين عجزوا عن النظم ولكن لم يعجزوا عن تحويل الأشياء الحسية إلى معان روحية ، فكان شعراء النسيب ملازمهم حين يغنون » (١) ومن المناسب أن أقيد هنا أن الحكم على نص من نصوص الغزل الإلهي بأنه صوفي الأصل أو حسيه ليس أمراً سهلاً ؛ فقد رويت هذه النصوص وتداولت خدمة لأغراض معينة ، ولم يكن من هم الراوي أو المنشد تحقيق نسبة النص أو بيان اسم منشئه ، وقد فتح الرمز الذي اتخذته الصوفية وسيلة من وسائل التعبير في غزلهم سواء أكان إنشاء أم إنشاداً — فتح هذا الرمز باباً واسعاً لا لئلاستباس النصوص بعضها ببعض وصعوبة تمييز الإلهي عن الإنساني منها . غير أن بعض النصوص ينطوي على قرآن تعين إنشاء ابتداء في جو صوفي لما فيه من الباعى الروحية الصريحة ، كما أن شهرة بعض النصوص في الغزل الإنساني تعين نسبتها إلى أصحابها بعد نقلها إلى أجواء التصوف ، بينما يظل قسم ثالث من النصوص محايداً لأنه لايشتمل على قرينة معينة ولا يستند إلى نسبة مقطوع بها . ولا يمكن أن يتخذ الرمز وسيلة من وسائل التمييز فيما يتصل بالنشأة الأولى لهذه النصوص ؛ لأن الرمز يعتبر شركة بين الغزلين الإلهي والإنساني ، فقد تقدم أن الغزل الإنساني يكتسب صفة الرمزية بعد نقله إلى أجواء التصوف . ومن حيث الرمز والتصريح يمكن أن يقسم أسلوب الغزل الإلهي أقساماً ثلاثة :

- ١ — مقطوعات صوفية الأصل وهي صريحة في موضوعها أى أنها لا تصطنع الرمز في أسلوبها .
- ٢ — مقطوعات تصلح للنوعين من الغزل الإلهي والإنساني دون حاجة إلى إضفاء أسلوب رمزي عليها إذا عرفت تلقاء الغزل الإلهي .
- ٣ — مقطوعات رمزية الأسلوب وهي إما صوفية الإنشاء وقد صيغت ابتداء في الأسلوب الرمزي أو هي إنسانية اكتسبت طابع الأسلوب الرمزي من أجواء التصوف .

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٤٧ .

وقد تضافرت هذه الأنواع جميعاً لتنهض بالتعبير عن معاني الحب الإلهي وتصور اتجاهاته عند مختلف شعراء الصوفية . وغنى عن البيان أن النوع الأول من هذه الأنواع نتاج صوفي خالص ، بينما تقع الشركة في النوعين الآخرين بين الصوفية والمتنزلين الشعراء من أصحاب الصبوات الإنسانية .

١ - أما النوع الأول وهو الغزل الصوفي الصريح فيبدو أن يحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ هـ كان من أسبق صوفية القرن الثالث إلى الإنشاء فيه ؛ فقد روى أنه « من أوائل من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب ^(١) » في مثل قوله :

طَرَبْتُ الْحُبَّ عَلَى الْحُبِّ مَعَ الْحُبِّ يَدُومُ
عَجَبًا مِمَّنْ رَأَيْنَا هُ عَلَى الْحُبِّ يَلُومُ
حَوْلَ حُبِّ اللَّهِ مَا عِشْتُ مَعَ الشَّيْءِ أَحْوَمُ
وَبِهِ أَقْعُدُ مَا عِشْتُ حَيَاتِي وَأَقُومُ ^(٢)

فالقطوعة صريحة في الحب الإلهي والتفاني فيه ، وقد اختار لها صاحبها بحراً قصيراً يتناسب وسكرات ذلك الحب وطربه الذي طال لزومه إياه ، وإذا كان النص على (حب الله) صراحة هو الذي عين هذه المقطوعة للحب الإلهي فإن قرائن أخرى غير النص على (حب الله) تعين المقطوعات الأخرى له ، مثل قوله :

رَضِيتُ سَيِّدِي عَوْضًا وَأَنْسَا
مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا أَبْنِي سِوَاهُ
فِيَا شَوْقًا إِلَى مَلِكٍ يَرَانِي
عَلَى مَا كُنْتُ فِيهِ وَلَا أَرَاهُ ^(٣)

فالقريئة هنا معنى البيت الثاني ، وهو زيادة على ذكر المحبوب باسم (ملك) وهو من أسماء الله سبحانه — كونه هذا المحبوب يرى الحب في كل حال ولا يراى المحب .

(١) Reading From The mystics of islam P : 25 London 1950

(٢) الخلية ج ١٠ ص ٦١ .

(٣) الخلية ج ١٠ ص ٦٢ .

وقد تطول المقطوعة في شعري يحيى بن معاذ ، وتتناول حقيقة الحب الإلهي بالشرح ،
مقطوعته التي يبدؤها بقوله :

كُلُّ مَحْبُوبٍ سِوَى اللَّهِ سَرَفٌ وَهُمُومٌ وَغُمُومٌ وَأَسَفٌ
كُلُّ مَحْبُوبٍ فَمِنْهُ خَلْفٌ مَا خَلَا الرَّحْمَنُ بَإَمْنِهِ خَلْفٌ

تبلغ خمسة عشر بيتاً كما رواها صاحب مصارع العشاق ، ويشرح حقيقة حبه
في آخرها فيقول :

إِنَّ ذَا الْحُبِّ لِمَنْ يَفْنَى لَهُ لَا لِذَارِ ذَاتِ لَهْوٍ وَطَرْفٍ
لَا وَلَا الْفَرْدَوْسِ لَا يَأْلِفُهَا لَا وَلَا الْخُورَاءِ مِنْ فَوْقِ غُرْفٍ ^(١)

أى أن المحبين لله سبحانه لا يحبونه خوفاً من عذابه ولا رغبة في ثوابه ، بل
يحبونه لأنه سبحانه أهل للحب ، ولا يرجون إلا مطالعة وجهه الكريم
والحق أن شاعراً آخر من شعراء الصوفية سبق يحيى بن معاذ إلى نظم
المقطوعات الصريحة في الحب الإلهي هو ذوالنون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ
القاتل :

حُبُّكَ قَدْ أَرْقَى وَزَادَ قَلْبِي سَقَمًا
كَتَمْتُهُ فِي الْقَلْبِ وَالْأَلْبَسْتَنِي أَنْكَمًا
لَا تَهْنِكِ السَّيْرُ الَّذِي تَكْرُمًا

صَدِّقْتُ نَفْسِي نَفْسِي فَرَدَّهَا مُسْكَمًا ^(٢)

وقال أيضاً :
أَطْلُبُوا لَا أَنْفُسَكُمْ مِثْلَ مَا وَجَدْتُ أُنَا
قَدْ وَجَدْتُ لِي سَكَنًا لَيْسَ فِي هَوَاؤِ عَنَا

(١) مصارع العشاق ص ٢٤٧

(٢) الحلية ج ٩ ص ٢٨٣

إِنْ بَعُدْتُ قَرَابَتِي أَوْ قَرُبْتُ مِنْهُ دَنَا^(١)

وهو شعر حسن ، يمتاز بالسلاسة وجمال الأسلوب وسلامته . وقد صيغت
المتلوعتان في بحر بن قصيرين ، ويبدو أن الصوفية إذا نظموها مقطوعاتهم وهم تحت
تأثير الانفعالات النفسية والأحوال الذوقية التي تعرض لهم أثناء السكر الروحي
فضلوا البحور القصيرة ؛ لأنها أخف حملاً من البحور الطوال التي تتطلب
استعداداً وعناية وانصرافاً إلى الصنعة ، وكل هذا مما لا يتوافر للصوفي أثناء معاناته
هذه الأحوال^(٢) .

ومقارنة شعر ذي النون في الغزل الإلهي بغزل يحيى بن معاذ نجد الثاني أصرح
أسلوباً وأدناً من النص على الموضوع من ذي النون ، ولعل هذا هو الذي جعل
يحيى يبدو في نظر مؤرخي التصوف من أسبق الصوفية نظاماً في الحب الإلهي
بأسلوب صريح ، فالمتلوعتان المتقدمتان لذي النون تتضمن كل منهما قربنة ليست
واضحة على أنهما في الغزل الإلهي ، ولعل أصرح مقطوعات ذي النون ما رواه عنه
الفتح بن شحرف إذ دخل عليه في مرض موته فسأله كيف تجدك ؟ فأنشأ ذو النون
قصيدة تريد على سبعة عشر بيتاً اختتمها بقوله :

فَيَا مُنْتَهَى سُؤْلِ الْمُجِبِّينَ كُلِّهِمْ أَمَحْنِي مَحَلَّ الْأَنْسِ مَعَ كُلِّ زَوَّارٍ

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٨٧ .

(٢) ولأمر ما كان مارواه الحريري في مقاماته من شعر عن أبي زيد السروجي بعد
أن تصوف منظوماً في بحور قصيرة فقد روى له في مقلته الأخيرة وهي المقامة البصرية مقطوعة
شعرية وموشحة مطلع الأولى :

استغفر الله من ذنوب أفرطت فيهن واعتديت

ومطلع الثانية :

خل أذكرك الأربع والفهد . المرتبع

والطاعن المودع وعد عنه ودع

وكلاهما من البحور القصار . (راجع المقامة البصرية وهي آخر مقامات الحريري ج ٢

ص ٦٦٨) .

وَأَسْتَأْذِنُ أَبَاكَ فَإِنَّمَا بِمُفَدِّ فَإِنَّمَا
إِذَا كُنْتُ فِي الدَّارَيْنِ يَا أَوْحَدِي حَارِي^(١)

ولعل السبب في صراحة هذه القصيدة في موضوعها أنها أنشئت في آخر حياة ذي النون ، وهو تاريخ متأخر كان يحتمل فيه ما لم يكن يحتمل في أوائل القرن ، ومع هذا فالصرامة في أسلوب هذه القصيدة لا تعدل صراحة أسلوب يحيى بن معاذ في مقطوعاته .

وعامل الزمن له أهميته في صراحة أسلوب الغزل ؛ فهذه الصراحة لم تكن شيئاً مألوفاً في مطلع القرن الثالث ، وكان لا بد من أن تمر سنوات منه حتى يجرؤ الشعراء على إعلان حبهم الصريح لله في أسلوب غزلي . ولم يكن الزمن هو العامل الوحيد في إثارة الصراحة أو الرمز ، بل كان للعلاقات بين الصوفية والبيئات الخارجية أثر في ذلك أيضاً ؛ فالشبل كان ممن اصطنعوا التصريح في غزلهم في صدر حياته ومن ذلك قوله :

عَلَى مُعْدِكَ لَا يَصْـبِرُ مَنْ عَادَتْهُ الْقُرْبُ
وَلَا يَقْوَى عَلَى هَجْرِكَ مَنْ تَيَّمَّهُ الْحُبُّ
بِإِنْ لَمْ تَرَكَ الْعَيْنُ فَقَدْ أَبْصَرَكَ الْقَلْبُ^(٢)

فلما قتل الحلاج كفف عن التصريح ، وآثر أسلوباً وإن لم تسكن فيه أغلفة الرمز فهو أسلوب يمكن التخلص من تبعاته عند التكثير وصرفه إلى الغزل الإنساني .
مثل قوله :

إِذَا مَا كُنْتُ لِي عَيْدًا فَمَا أَصْنَعُ بِالْعَيْدِ
جَرَى حُبِّكَ فِي قَلْبِي كَجَرَى الْمَاءِ فِي الْعُودِ^(٣)

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٩٢ .

(٢) صفة الصفوة ج ٢ ص ٥٢٨ .

(٣) طبقات الصوفية و ٥٩ / ب .

وتبلغ الصراحة مدى بعيداً في أخريات القرن الثالث على يد الجنيد بن محمد الملقب « بسيد الطائفة » والمتوفى سنة ٢٩٨ هـ ؛ فقد تناول الجنيد مسائل التصوف بالشرح والتفصيل بالنثر والشعر على السواء في أسلوب صريح لا أثر فيه للرمز ومن قوله في الاحتراق والتعذيب :

يَا مُوقِدَ النَّارِ فِي قَلْبِي بِقُدْرَتِهِ لَوْ شِئْتَ أَطْفِئْتَ عَنْ قَلْبِي بِكَ النَّارَا
لَا عَارَ إِنْ مِتُّ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ حَذَرٍ عَلَى فِعَالِكَ بِي لَا عَارَ لَا عَارَا^(١)

وروى عنه جعفر الخلدی هذين البيتين :

مَالِي جُفِيتُ وَكُنْتُ لَا أَجْنَى وَدَلَّاهُ الْهَجْرَانِ لَا تَخْفَى
وَأَرْكَ تَسْقِينِي وَتَمَزَّجُنِي وَلَقَدْ عَهْدْتُكَ شَارِبِي صِرْفَا^(٢)

وقال في معنى الجمع والفرقة :

وَتَحَقَّقْنَا فِي السِّرِّ مَفَاجَاكَ إِسَانِي
فَاجْتَمَعْنَا لِمَا بَ وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانِ
إِنْ يَكُنْ غَيْبُكَ التَّعْ عَنِ لَحْظِ عِيَانِي
فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الْوَجْدُ م مِنَ الْأَحْشَاءِ دَانِي^(٣)

وقد اتسع هذا الشعر الصريح لبيان كل ما يتصل بالحب الإلهي ، وكان من أهم ما ألح شعراء القرن الثالث من الصوفية في بيانه أن حب العبد لله منه يسبغها الله سبحانه على من يشاء من عباده ، وهو شيء قدر في الأزل ، ومعنى هذا أن الله سبحانه قد اختار لمحبه طائفة من خلقه أحبه قبل أن يهبوه :

(١) اللمع ص ٢٤٧ .

(٢) اللمع ص ٢٤٨ .

(٣) الرسالة للقيصري ص ٣٦ وقد رويت فافية البيت الأخير هكذا (داني) في كل المراجع .

وَلَهُ خَصَائِصُ يَكْلَفُونَ بِحُبِّهِ اخْتَارَهُمْ فِي سَالِفِ الْأَزْمَانِ
اخْتَارَهُمْ مِنْ قَبْلِ فِطْرَةِ خَلْقِهِ بَوَدَائِعِ وَفَوَائِدِ وَبَيَانِ^(١)

وقد فصل أبو يزيد البسطامي هذا في قوله : « غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أني أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتي ، ومحبته أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولا حتى طلبته^(٢) » فالصوفية يرون أن الله خلق الروح قبل سائر الموجودات ، وأنه اختار لها أن تهبط إلى عالم الأمر بعد خلق العالم ، على أن تكون متصلة بمصدرها الأول بهذا الرباط الروحي وهو الحب ، فالروح أثناء وجودها في جسدها إبان الحياة غريب يحن إلى وطنه الأول ، ويتمثل هذا الحنين في الحب الإلهي^(٣) .

ويتصل بهذا الشعر الصريح ما نسب إلى المجانين من مقطوعات ، فقد كثر ما نسب إلى هذه الطائفة في القرن الثالث عما كان عليه في القرن الثاني ، وغلب على شعر المجانين اتصاله بالحب أكثر من أي غرض آخر ، بل كثيرا ما صرحت هذه المقطوعات بان الحب الإلهي هو علة ما أصاب أصحابها من وله وحيرة ودهش ظنه الناس جنونا وما هو بجنون ؛ فالسري السقطي يروي عن واحدة من عقلاء المجانين قولها :

مَعَشَرَ الدَّاسِ مَا جُنِنْتُ وَلَسَكِنْ أَنَا سَكْرَانَةٌ وَقَلْبِي صَاحِ
قَدْ غَلَلْتُمْ يَدَيَّ وَلَمْ أَتِ ذَنْبًا غَيْرَ هَتَكِي فِي حُبِّهِ وَافْتِضَاحِي
أَنَا مَقْنُونَةٌ بِحُبِّ حَبِيبٍ أَسْتُ أَبْنَى عَنْ بَابِهِ مِنْ بَرَّاحِ
فَصَلَاحِي الَّذِي رَأَيْتُمْ فَسَادِي وَفَسَادِي الَّذِي رَأَيْتُمْ صَلَاحِي^(٤)

ويروي ذو النون عن مجنون لقينه ببيت المقدس :

(١) الحلية ج ١٠ ص ٧٩٠ .

(٢) الحلية ج ١٠ ص ٣٤ .

(٣) الصوفية في الإسلام نيكلسون ترجمة شريعة ص ١١٢ .

(٤) الروض الفائق ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

هَجَرْتُ الْوَرَى فِي حُبِّ مَنْ جَادَ بِالنَّعَمِ وَغَفْتُ الْكَرَى شَوْقًا إِلَيْهِ فَلَمْ أَنْمِ
وَمَوَّهْتُ ذِكْرِي بِالْجُنُونِ عَنِ الْوَرَى لِأَكْتُمُ مَتَايَ مِنْ هَوَاهُ فَمَا أَنْسَكْتُمْ
فَلَمَّا رَأَيْتُ الشَّوْقَ وَالْحُبَّ بَاحِيًا كَشَفْتُ فَنَائِي نَمِّ قُلْتُ نَعَمْ نَعَمْ (١)

وقصص هؤلاء المجانين منتشرة في أكثر كتب التصوف ، ولعلها تخلو قصة منها من أبيات توضح غرضها وتعتبر بيت القصيد فيها ، وقد أدت هذه القصص والمقطوعات الشعرية مهمة جليلة هي إذاعة الآراء الصوفية التي يتحرج الشيوخ من نسبتها إليهم ، إما لجرائتها واحتمال مهاجمة الفقهاء إياها ، أو لأن القصة التي يقدم بها المقطوعة الشعرية مما لا يتناسب ومنزلة هؤلاء الشيوخ ، لأن الجو العاطفي الذي يجب أن يمهّد للمقطوعة الشعرية يقتضي أن تصدر عن لسان إنسان دهش غائب عن نفسه ، وأن يعصور هذا الإنسان في صورة من تظهر عليه آثار الجنون ؛ لأن ظهور الآثار المادية مما يعين على توضيح الصور وإلقاء الأضواء على الأفكار . « قال الفتح بن شحرف : كان سعدون صاحب محبة لله ، صام ستين سنة حتى خف دماغه ، فسماه الناس مجنوناً لتردد قوله في المحبة ، فغاب عنا زماناً ، فبينما أنا قائم على حلقة ذي النون رأيت عليه جبة صوف وعليها مكتوب : لا يباع ولا يشتري ، فسمع كلام ذي النون ، فصرخ وأنشأ يقول :

وَلَا خَيْرَ فِي شَكْوَى إِلَى غَيْرِ مُسْتَكِي وَلَا بَدُّ مِنْ سَلْوَى إِذَا لَمْ يَكُنْ صَبْرٌ (٢)

« قال والنون : رأيت سعدونا يستسقى ويقول : إلهي بحق البارحة إلا مطرتنا ، فقلت له : أي شيء كان بينك وبين الله البارحة ؟ فقال لي : لا يدخل بيني وبين قرة عيني . قلت : لا بد أن تخبرني ، فأنشأ يقول :

أَنْسَتْ بِهِ فَلَا أَبْغِي سِوَاهُ خُفَّاهُ أَنْ أَضِلَّ فَلَا أَرَاهُ (٣)

(١) صفة الصفة ج ٤ ص ٢٢٣ .

(٢) صفة الصفة ج ٢ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ .

(٣) صفة الصفة ج ٢ ص ٢٨٩ .

ويكثر ذو النون من الرواية عن هؤلاء المجانين لأنه كان يقصدهم في مظالمهم ،
وقد قصد واحداً من أهل المعرفة في جبل اللكام ، فقالوا له إنه مجنون ، فجاءه
فوجدته شاخصاً بمصره ويقول :

أَعْمَيْتَ عَيْنِي عَنِ الدُّنْيَا وَزَيْنَتِهَا فَأَنْتَ وَارُوحُ نَبِيٍّ غَيْرُ مُفْتَرِقٍ
إِذَا ذَكَرْتُكَ وَافَى مُقَلَّتِي أَرْقُ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَاقِ
وَمَا تَطَابَقَتِ الْأَجْفَانُ عَنْ سِنَةِ إِلَّا رَأَيْتُكَ بَيْنَ الْجَفَنِ وَالْحَدَقِ (١)

وكما يكون أبطال هذه القصص من المجانين يكونون من مجهولى الأسماء ،
والطلع على كتاب (صفة الصفوة) لابن الجوزي يدهش لكثرة التراجم التي
عقدها المؤلف لعقلاء المجانين ومجهولى الأسماء ، فقد قاربت هذه التراجم ثلث تراجم
الكتاب ، ومن أمثلة هذه القصص مارواه يوسف بن الحسين في قوله « كنت
قاعدا بين يدي ذي النون وحوله ناس وهو يتكلم عليهم والناس يبكون وشاب
يضحك ، فقال له ذو النون : مالك أيها الشاب ؟ الناس يبكون وأنت تضحك ؟
فأنشأ يقول :

كُلُّهُمْ يَعْبُدُونِ مِنْ خَوْفِ نَارٍ وَيَرَوْنَ النَّجَاةَ حَظًّا جَزِيلاً
لَيْسَ لِي فِي الْجَنَانِ وَالنَّارِ رَأْيٌ أَنَا لَا أَبْتَغِي مُحِبِّي بَدِيلاً

ف قيل له : فإن طردك فماذا تفعل ؟ فأنشأ يقول :

فَإِذَا لَمْ أَجِدْ مِنَ الْحُبِّ وَصْلاً رُمْتُ فِي النَّارِ مَنَزِلاً وَمَقِيلاً
ثُمَّ أَرْجَعْتُ أَهْلَهَا بِسِكَاثِي بُكْرَةً فِي ضِرَامِهَا وَأَصِيلاً
مَشْرِكَ الْمَشْرِكِينَ نَوَحُوا فَإِنِّي أَنَا عَبْدٌ أَحْبَبْتُ مَوْلى جَلِيلاً
أَلَمْ أَكُنْ فِي الذِّى أَدْعَيْتُ مُحِقّاً فَجَزَانِي بِهِ الْعَذَابُ الطَّوِيلُ (٢)

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٣١٣ .

(٢) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٩٥ .

وقد صورت هذه النصوص مجهولى الأسماء فى صورة لا تختلف كثيرا عن صورة عقلاء المجانين ؛ لأن كلتا الشخصيتين أدت للتصوف مهمة واحدة هى إذاعة الآراء الصوفية ونشرها فى صور مظلمة بظلال العاطفة والانفعال ، فكل من الشخصيتين أصابه جنون الحب ولكن على قدر الموى اختلف الجنون ، وإذا كان الصوفية قد أكثروا من الجنون بعض الشيء فلا أنهم قوم محبون والجنون عندهم نتيجة منطقية للحب :

إِذَا كَانَ حُبُّ الْهَائِمِينَ مِنَ الْوَرَى بَلَيْلَى وَسَلَمَى يَسَابُ اللَّبَّ وَالْعَقْلَا
فَمَاذَا عَسَى أَنْ يَصْنَعَ الْهَائِمُ الَّذِى سَمَرَى قَلْبُهُ شَوْقًا إِلَى الْعَالَمِ الْأَعْلَى (١)

وإذا كان الصوفية قد استقلوا بإنشاء هذا النوع الصريح الأسلوب فى الغزل الإلهى فإنهم لم يستقلوا بإنشاء النوعين الآخرين من أنواع هذا الغزل ، وهما النوع ذو الأسلوب المحايد الذى يصلح لأن يكون إلهيا وأن يكون إنسانيا دون رمز أو تأويل ، ثم ذلك النوع ذو الأسلوب الرمزى ، فكل هذين النوعين استعاضا الصوفية فيه بما أنشأ الشعراء الحسيون من غزل ، والواقع أن الأسلوب الرمزى هو الفارق الوحيد بين هذين النوعين الآخرين ، أما ماعدا ذلك فإنه موضع اتفاق بينهما .

ومما تحسن الإشارة إليه أن هذه الأنواع لم يستقل كل واحد منها بشعراء اختصوا بالقول فيه ، بحيث يقصر شاعر ما أسلوبه فى الغزل على نوع واحد من هذه الأنواع دون أن يتعمدها إلى غيره ، فالواقع أن هذا لم يحدث وقد تتوزع هذه الأنواع من الأساليب غزل شاعر واحد ، فيكون مرة صريحا فى غزله الإلهى ومرة يعتمد على الأسلوب المحايد الذى يصلح للغزل الألهى والغزل الإنسانى على السواء فى حين يعتمد مرة ثالثة إلى ذلك الأسلوب الرمزى ليصب فيه أفكاره ومعانيه .

٢ — ومن يمثل ذلك النوع المحايد من الغزل بين شعراء الصوفية سمنون ابن حمزة المتوفى سنة ٢٩٦ هـ ، وكان يلقب (بسمنون المحب) لأنه كان يتكلم فى المحبة أحسن كلام (١) « وأهم ما يلاحظ فى كلام سمنون عن الحب أنه يهتم اهتماما

بالغا بالصدق في الحب والإخلاص فيه ؛ فقد « روى أنه أنشد يوما :

تُرِيدُ مِنِّي اخْتِبَارَ سِرِّي وَقَدْ عَلِمْتَ الْمُرَادَ مِنِّي
وَأَيْسَ لِي فِي سِوَاكَ حَظٌّ فَكَيْفَ مَا شِئْتَ فَأَمْتَحِنِّي

فاعتراه حبس البول^(١) » فلما لم يطق ذلك وعلم أنه لا يصبر أخذ يدور على المكاتب ويقول للصبية : (ادعوا لعمكم الكذاب) : والمقطوعات التي رويت عن سمنون تدور في مجموعها حول إخلاص الحب لله تعالى في كل حال ، فهو يقول :

يَأْمَنُ فُؤَادِي عَلَيْهِ مَوْقُوفٌ وَكُلُّ هَمِّي إِلَيْهِ مَصْرُوفٌ
يَا حَسْرَتِي حَسْرَةً أُمُوتُ بِهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لِي لَدَيْكَ مَعْرُوفٌ^(٢)

ويقول :

أَنَا رَاضٍ بِطُولِ صَدِّكَ دَنِي لَيْسَ إِلَّا لِأَنَّ ذَاكَ هَوَاكَ
فَأَمْتَحِنُ بِالْجَفَاءِ صَبْرِي عَلَى الْوُدِّ وَدَعْنِي مُعَلَّقًا بِرَجَاكَ^(٣)

ومن مقطوعاته الطريفة في نفس الموضوع قوله :

وَكَانَ فُؤَادِي خَالِيًا قَبْلَ حُبِّكُمْ وَكَانَ بِذِكْرِ الْخَلْقِ يَلْهُو وَيَمْرَحُ
فَلَمَّا دَعَا قَلْبِي هَوَاكَ أَجَابَهُ فَلَمْتُ أَرَاهُ عَنْ فَنَائِثِ يَبْرَحُ
رُمِيتُ بَيْنَ مَنْكَ إِنْ كُنْتُ كَاذِبًا وَإِنْ كُنْتُ فِي الدُّنْيَا بَعِيرُكَ أَفْرَحُ
وَإِنْ كَانَ شَيْءٌ فِي الْبِلَادِ بِأَنْبَرِهَا إِذَا غَبَتَ عَنْ عَيْنِي بَعِثْنِي يَمْلَحُ
فَإِنْ شِئْتَ وَاصْنِي وَنَشِئْتَ لَا تَصِلْ فَلَمْتُ أَرَى قَلْبِي لِنَعِيرِكَ يَصْلَحُ^(٤)

وهذه للمقطوعات جميعا تدور حول فكرة الأخلاص في الحب ، وعدم التغير

(١) الكشكول ج ٢ ص ٤٢٢ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٥ .

(٣) الحلية ج ١٠ ص ٣١٠ .

(٤) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٧ .

والتحول إذا ما تغيرت الظروف والأحوال ، وزيادة على هذا الاتفاق في الفسكرة
تجد معنى معيناً يظهر في أغلب المقطوعات وهو أن الشاعر على تمام الاستعداد
لا ابتلاء مدى إخلاصه في حبه بالمجر والصد ، فهذا المعنى كان يسيطر على سمع
في أغلب هذه المقطوعات يورده مرة في أسلوب خبري ، وأخرى في أسلوب إنشائي .
وليس في مقطوعة من هذه المقطوعات قرينة حاسمة تصرفها إلى الغزل الإلهي أو الغزل
الإنشائي فكلمها نصلح للموضوعين نتيجة لهذا الأسلوب المحايد الذي صيغت فيه ،
ومن الجائز أن يكون بعضها من شعر شاعر غزل من الحسين وليس لسمعون فيه
إلا الإنشاد ؛ لأن الراجع التي ذكرت هذه المقطوعات لا تخصص كلمة (أنشأ)
لما هو من إنشاء القائل ، أو (أنشد) لما هو من إنشاء غيره ، ولو اطردت هذه
القاعدة لوفرت جهداً كبيراً في نسبة النصوص .

أما طابع السرى السقطي (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ) في المحبة فيمثله مارواه عنه
ابن أخته الجنيد بن محمد البغدادي « قال : سألت السرى يوماً عن المحبة فقلت :
قال قوم هي الموافقة ، وقال قوم الإيثار ، وقال قوم كذا وكذا ، فأخذ السرى
جلده ذراعه ومدّها فلم تمتد ، ثم قال : وعزته تعالى لو قلت إن هذه الجلدة بيست
على هذا العظم من محبته لصدقت ، ثم غشى عليه ^(١) » فالسرى يلاقي من المحبة
أهوالاً تلصق الجلد بالعظم ، ولا تكون المحبة صادقة إلا إذا كانت كذلك ،
وذلك شيء يعرفه المجرّبون من أصحاب المحبة :

مَنْ لَمْ يَدِّتْ وَلِحُبِّ حَشْوُ فَوَادِهِ لَمْ يَدْرِ كَيْفَ تَفَقَّتْ الْأَكْبَادُ ^(٢)
قال الجنيد : اعتل السرى يوماً فدخلت عليه أعوده فقلت له : كيف تجدك ؟
فقال :

كَيْفَ أَشْكُو إِلَى طَبِيبِي مَا بِي وَالَّذِي قَدْ أَصَابَنِي مِنْ طَبِيبِي
فأخذت الروحة أروحة فقال لي : كيف يجد روح الروحة من جوفه يحترق
من داخل ؟ من أنشأ يقول :

الْقَلْبُ مُحْتَرِقٌ وَالذَّمْعُ مُسْتَبِقٌ وَالْكَرْبُ مُجْتَمِعٌ وَالضَّرِبُ مُفْتَرِقٌ
كَيْفَ الْقَرَارُ عَلَى مَنْ لَا قَرَارَ لَهُ مِمَّا جَنَاهُ الْهَوَى وَالشَّوْقُ وَالْفَلَاقُ
يَا رَبِّ إِنْ كَانَ نَبِيٌّ فِيهِ لِي فَرَجٌ فَأَمْنُنْ عَلَيَّ بِهِ مَا دَامَ لِي رَمَقٌ^(١)
فإذا كان سمون بن حمزة يرى أن روح المحبة هو الإخلاص الذي يظهر
بالصدق عند الابتلاء فالسرى يرى أن روح المحبة هو الإخلاص أيضا ولكن لا بد
أن تظهر لهذا الإخلاص آثار مادية على البدن الذي يزوى وضمحل من إلحاح
الحب.

أما الجنيد بن محمد البغدادي - وهو ابن أخت السرى السقطي وكان يلقب
سيد الطائفة وتوفي سنة ٢٩٧ هـ - فعنايته تتجه من المحبة إلى أحوالها التي
تعتري الحب ، وهو لذلك يكثر من التحسر على أحواله الماضية ويتأسف لأحواله
الحاضرة ، قال له رجل : غلام يتأسف الحب ؟ فقال : « على زمان بسط أورث
قبضاً ، أو زمان أنس أورث وحشة ، وأنشأ يقول :

قَدْ كَانَ لِي مَشْرَبٌ يَصْفُو رُؤُوسَكُمْ فَكَدَرْتَهُ يَدُ الْأَيَّامِ حِينَ صَفَا^(٢)
وكان يقول :

إِذَا كُنْتُ قَوْتُ النَّفْسِ ثُمَّ هَجَرْتَهَا فَلَمْ تَلْبَثُ النَّفْسُ الَّتِي أَنْتَ قَوْتُهَا^(٣)
ويبدو أن اتجاه الجنيد إلى أحوال المحبة يرجع إلى تعمقه في المعاني الصوفية ،
وخوضه إلى ما وراء مجرد المحبة أو الإخلاص فيها أو معاملة آثارها فهو من كبار
القوم وسيأتي له شعر آخر عند الكلام على أصحاب الفناء وما بعده من شعراء
الصوفية .

هؤلاء ثلاثة من شعراء الصوفية في القرن الثالث تمثل مقطوعاتهم ذلك الأسلوب

(١) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ١٩١ ، وصفة الصفوة ج ١ ص ٢٧٧ ، والحلية

ج ١٠ ص ٢٧٣ .

(٢) طبقات الصوفية و ٢٩ / ١ والحلية ج ١٠ ص ٢٧٩ .

(٣) الحلية ج ١٠ ص ٢٧٦ .

الشعري المحايد الذي يصلح للغزل الإنساني والغزل الإلهي دون حاجة إلى تأويله رمزياً إذا وجه وجهة إلهية ، وقد تبين من عرض هذه المقطوعات شيء آخر هو ظهور النزعة الشخصية في الغزل الصوفي ، فعلى الرغم من أن للحب الإلهي حقيقة واحدة يعرفها الصوفية جميعاً فإن العنصر الشخصي يتجلى في كلام الصوفية عن هذه الحقيقة الواحدة ، وكل شاعر من شعراء الصوفية ذو اتجاه خاص في المحبة ، ويضيق المقام عن استيعاب العنصر الشخصي عندهم ، وثلاثة من كبار الشيوخ في القرن الثالث مثل واضح لبيان هذه الفروق .

٣ — أما النوع الثالث والأخير من أساليب الغزل في الشعر الصوفي فهو الأسلوب الرمزي ، وهو في الواقع أكثر هذه الأنواع ثروة شعرية وأغزرها مادة ويساهم فيه أغلب صوفية القرن الثالث شعراء وغير شعراء عن طريق الإنشاء والإنشاد ، ومعنى هذا أن الذين روى عنهم غزل بهذا الأسلوب لا يقطع بشاعريتهم أو بنسبة هذه المقطوعات إليهم إلا إذا عزز ذلك قرينة أخرى ، كأن يروى عنهم غزل إلهي في أسلوب صريح ، أو تبني نسبة مقطوعات الغزل إليهم على أساس مقطوع به ؛ لأن باب الإنشاد في هذا الأسلوب يغلب باب الإنشاء أو يساويه .

والرمز أسلوب من أساليب التعبير شاع في كتابات الصوفية نثرها وشعرها ، سواء كانت هذه الكتابة في التصوف أو في أدبه ؛ لأنه أسلوب ألجأهم إليه الحاجة ، فهم يتكلمون أو يكتبون عن مشاهد لا عهد للغة بها فن الطبيعي إذن أن يلجأوا إلى هذا الأسلوب الذي يعينهم بعض الشيء على نقل أفكارهم وتصوير إحساساتهم .

وطرق هذا الأسلوب الرمزي عديدة متشعبة ، والموضوع الذي يتناوله الصوفي بالتعبير يتحكم في اختيار لون من ألوان الرمز ، إلى جانب شخصية الكاتب أو الشاعر بما لها من تجارب وأخلاق ومعلومات ، والميدان الذي يجزول فيه شعراء الحب الإلهي دائماً في رمزهم هو ميدان الغزل الإنساني والمحرمات ، لأنه أقرب الميادين صلة بموضوعهم ، وأخلفها بأن يعدم بالمادة التي بها يعبرون « وهذه الرمزية

في الغزليات والمحرمات ليست طبعاً بالغريبة على الشعر الصوفي في الإسلام ، بل إنها لم تبد في غير التصوف بمثل هذا الغنى وعلى نحو ذلك من الصدق ^(١) .

وبواضح أن القرينة التي تقطع بوجود أسلوب رمزي في مقطوعة من مقطوعات الغزل الإلهي ليست قرينة فنية بل هي قرينة دينية ، فالعقيدة التي نثبت لله سبحانه أسماء وصفات معينة بصفة توقيفية هي التي تمنع من إسناد أى اسم أو صفة أو عمل لم يرد به نص ، فالفكرة التي وضعها الإسلام « للذات الألهية » هي وحدها القرينة المعينة لصراحة الأسلوب الغزلي أو رمزيته .

وقد تقدم أن الشاعر الصوفي الواحد ليس حتماً أن يلتزم نوعاً واحداً من هذه الأساليب ، إذ يصح أن تكون بعض مقطوعاته في الغزل مصوغة في أسلوب صريح وأن يكون بعضها في أسلوب محايد في حين يكون بعض ثالث مصوغاً في أسلوب يتشعشع أردية الرمز . وعلى هذا فليس هناك ما يمنع من الاستشهاد بشعر شاعر واحد مرتين أو ثلاثاً أثناء الكلام عن أساليب الغزل الإلهي في الشعر الصوفي . ومن شعراء هذا الأسلوب الرمزي السري السقطي قال الجنيد « كان أبو الحسن سري الحظي كثيراً ينشد هذه الأبيات :

وَمَا ادَّعَيْتُ الْحُبَّ قَالَتْ كَذَبْتَنِي فَمَا لِي أَرَى الْأَعْضَاءَ مِنْكَ كَوَاسِيَا
فَمَا الْحُبُّ حَتَّى يَلْصُقَ الْجِلْدُ بِالْحَسَا وَتَذُبُلُ حَتَّى لَا يُجِيبَ الْمُتَنَادِيَا
وَتَنْفَحِلَ حَتَّى لَا يُبْقِيَ لَكَ الْهَوَى سِوَى مُقَابَةٍ تَبْكِي بِهَا أَوْ تُنَاجِيَا

قال الجنيد رحمه الله : دخلت غرفته وهو يركس بيته بخزقة ويقول :

وَمَا رُمْتُ الدُّخُولَ عَلَيْهِ حَتَّى حَلَلْتُ مَحَلَّةَ الْعَبْدِ الدَّلِيلِ

وَأَغْضَيْتُ الْجُمُونَ عَلَى قَدَاهَا وَصُنْتُ النَّفْسَ عَنْ قَالِي وَقِيلِ ^(٢)

فالقطوعة الأولى يعبر فيها السري عن الذات الألهية بتاء التأنيث ، وهو شيء -

^(١) انظر في هذا الموضوع كتابي « الشعر الصوفي » ص ١٠٠ .

^(٢) اللوح ص ٢٥١ .

غير معهود في اللغة العربية التي تعبر عن الذات العلوية بضمير المفرد الذكر . أما في
البيتين الآخرين فالسري يرمز بالدخول عن مناجاة الله تعالى والوقوف بين يديه .

وكان سمنون بن حمزة يقول في هيجانه :

ضَاعَفَ عَلَىٰ بِجَهْدِكَ الْبَلَوَىٰ وَبَلَغَ بِجَهْدِكَ غَايَةَ الشَّكْوَىٰ
وَاجْهَدْ وَبَالِغٍ فِي مُهَاجَرَتِي وَاجْهَرْ بِهَا فِي السَّرِّ وَالْفَجْوَىٰ
فَإِذَا لَمَعْتَ الْجَهْدَ فِي فَلَمْ تَتْرُكْ لِنَفْسِكَ غَايَةَ قُصْوَىٰ
فَانْظُرْ فَهَلْ حَالٌ بِي تَنْقَلِتْ عَمَّا نَحِبُّ بِحَالَةٍ أُخْرَىٰ (١)

وهو يرمز ببلوغ الجهد وعدم ترك غاية في المهجر عن استعداده لشدة ابتلاء
إخلاصه في حبه ، وقد تقدم أن هذا هو طابع سمنون في غزله .

وقال رجل لأبي محمد الجبري : كنت على بساط الأنس ، ففتح لي الطريق
إلى البسط ، فزلت زلة ، فحجبت عن مقامي ، فكيف السبيل إليه ؟ دلني على
الوصول إلى ما كنت عليه . فبكى أبو محمد وقال : يا أخى الكل في قهر هذه
الخطئة ، لكن أنشدك أبياتا لبعضهم فأنشأ يقول :

قِفْ بِالذِّبَارِ فَهَذِهِ آثَارُهُمْ تَبْكِي الْأَحِبَّةَ حَسْرَةً وَتَشَقَّى
كَمْ قَدْ وَقَعَتْ بِهَا أَسَانِلُ مُخْبِرًا عَنْ أَهْلِهَا أَوْ صَادِقًا أَوْ مُشْفِقًا
فَأَجَبَنِي دَاعِيَ الْهَوَىٰ فِي رَمْسِهَا فَأَرَقْتُ مِنْ هَوَىٰ فَعَزَّ الْمُلتَمَىٰ (٢)

فهو يرمز بسؤاله عن الأحبة المرتحلين ، وإجابة داعي الهوى بتعذر اللقاء عن
مفارقتهم مقامه الذي كان فيه ، وعدم اهتدائه إلى سبيل عودته إليه ، وشبهه بذلك
قول أبي سعيد الخراز .

(١) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٥ .

(٢) الحلية ج ١٠ ص ٣٤٨ وطبقات الصوفية و ٤٣ / ٤ - ب تاريخ بغداد المجلد

الرابع ص ٤٣٣ .

أَسْأَلُكُمْ عَنْهَا فَهَلْ مِنْ مُخْبِرٍ قَالَىٰ بِنَعْمٍ مُّذْنَّتْ دَارَهَا عِلْمٌ
فَلَوْ كُنْتُ أَذْرِي أَيْنَ خَيْمِ أَهْلِهَا وَأَيَّ بِلَادِ اللَّهِ إِذْ ظَعُنُوا أُمُورَا
إِذَ السَّلَكُنَا مَلَكَ الرَّيْحِ خَلْفَهَا وَلَوْ أَصْبَحْتَ نَعَمٌ وَمِنْ ذُرِّيَةِ النَّجْمِ (١)

فهو يرمز بالسؤال عن « نعم » والرحلة خلفها إلى التعلق بالله ووحده وعدم التسلي عن حبه بشيء آخر من متاع الدنيا أو مواعيد الآخرة .

وقد يكون الرمز في الشعر المنقول عن الغزل الإنساني بتحويل معناه عن وضعه الأصلي الذي كان له قبل النقل ؛ فالبیت المشهور :

وَعَيْنَانِ قَارَ اللَّهُ كُونَا فَكَأَنَّمَا فَمَوْلَانِ بِالْأَلْبَابِ مَا تَفَعَّلُ الْخَمْرُ

يصف عيون المحبوبة وفعلها في ألباب المحبين ، وقد استشهد به الشبلي يوما وهو معنى به عيون البصيرة التي يهبها الله سبحانه لمن يشاء من عبادِهِ ، فيقومون على مشاهدته ، فتغيب ألبابهم في روعة الشهود « قل : لست أعنى العيون النجل » ، ولكن أعنى عيون القلوب ذوات الصدور ، فطوبى لمن كان له عين في قلبه ، وأذن واعية ، وألفاظ مرضية (٢) « وهذا نقل أشبه ما يكون بالاستشاد . ومنه ما روى من أن رجلا جاء إلى الشبلي وقال : ادع الله لي . فقال الشبلي :

مَضَى زَمَنٌ وَالنَّاسُ يَسْتَشْفَعُونَ بِي فَهَلْ لِي إِلَى كَيْلِ الْعَدَاةِ شَفِيعٌ (٣)

وكثيرا ما يوضح الصوفية معاني رموزهم إما بالتعقيب على المقطوعة كقول الشبلي المتقدم (لست أعنى العيون النجل) ، أو بالتقديم لها بما يوضح ما فيها من رمز فنأتى المقطوعة وكأنها للاستشهاد ؛ كالذي روى عن الشبلي ، أيضا من أنه كان يقول في حلقاته يوما « الحق يقضى بما به يبقى ، ويبقى بما به يقضى ، فإذا أفنى عبدا عن إياه أوصله به وأشرفه على أسراره ، وبكى وأنشأ :

(١) طبقات الصوفية و ٣٨ — ب والحلية ج ١٠ ص ٢٤٨

(٢) اللمع ص ٢٥٢ .

(٣) طبقات الصوفية و ٥٨ / السبب .

لَهَا فِي طَرَفِهَا لَحَظَاتُ سِحْرِ نُمِيتُ بِهَا وَتُخْفِي مَنْ تَرِيدُ
وَتَسْبِي الْعَالَمِينَ بِمَقْلَتِهَا كَأَنَّ الْعَالَمِينَ لَهَا عَبِيدُ
الْأَلْحَظَهَا فَتَعْلَمَ مَا بَقْلِبِي وَأَلْحَظَهَا فَتَعْلَمَ مَا أُرِيدُ

وسأله سائل : هل يتحقق المعارف بما يبدو له ؟ فقال : كيف يتحقق بما لا يثبت ، وكيف يطمئن إلى ما لا يظهر ، وكيف يأنس بما لا يخفى ، فهو الظاهر الباطن الباطن الظاهر ، ثم أنشأ يقول :

فَمَنْ كَانَ فِي طُولِ الْهَوَى ذَاقَ سَلَوَةً فَإِنِّي مَنِ كَلَيْلِ لَهَا غَيْرُ ذَانِقِ
وَأَكْبَرُ شَيْءٍ نَلِيتُهُ مِنْ وَصَالِهَا أَمَانِي لَمْ تَصْدُقْ كَلِمَةَ بَارِقِ^(١)

ولحظات السحر في المقطوعة الأولى ما يمنح الحق سبحانه محبيه من أحوال مختلفة من قبض وبسط وأنس ووحشة ؛ فالأنس والبسط يحيان ، والقبض والوحشة يمتان ، وهذه كلها أحوال من أحوال المحبة ، فالحق سبحانه يحيي بأحوال المحبة من يشاء ويميت بها من يشاء .

والرمز في المقطوعات السابقة كلها يدور حول معاني الغزل ، والصوفية في كلامهم عن الحب يعمدون في رمزهم إلى جانب آخر هو جانب الخريات ، فهم يتكلمون عن الحب على أنه شراب إلهي يسبب لهم سكرًا روحياً يصطلحون عن نفوسهم ، وهم لا يستوون في عدد ما يحتسون من كأسات هذا الشراب « كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد : سكرت من كثرة ما شربت من كأس المحبة . وكتب إليه أبو يزيد : غمرك شرب بحار السماوات والأرض وما روى بعد ، لسانه خارج على صدره وهو يصيح : العطش العطش . وأنشد في ذلك :

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ رَبِّي وَهَلْ أَنْسَى قَافِئُكُمْ مَا سَبِيتُ
شَرِبْتُ الْحُبَّ كَسَاً بَعْدَ كَاسٍ فَمَا نَفَذَ النَّرَابُ وَمَا رَوَيْتُ^(٢)

(١) طبقات الصوفية و ٤٩ / ب .

(٢) شطحات الصوفية ص ١٦٩ ورويت بوجه آخر في الحلية ج ١٠ ص ٤٠ .

وقال أبو حفص النيسابوري في بيان تأثير كأس المحبة « من تجرع كأس الشوق
يهم هياماً لا يطيق (كذا ولعلها لا يفيق) إلا عند المشاهدة واللقاء ^(١) » وكان
خو النون يقول : « لم أر أجهل من طيب يداوى سكراناً (كذا بالآلف) في وقت
سكره ^(٢) » .

وكثرة استعمال الصوفية كلمة «سكر» أخرجتها عن أن تكون رمزاً إلى دائرة
المصطلحات الفنية الخاصة بالتصوف ، ولذا أثبتوها ضمن هذه المصطلحات وشرحوا
حقيقتها وبينوا الفرق بينها وبين الغيبة فقالوا : «الفرق بين السكر والغيبة أن الغيبة
تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب يشك أن من شدة الخوف أو قوة الرجاء ،
وأما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجهين ، فإذا كشف العبد بنعوت الجمال
حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب ^(٣) » أي أن الغيبة حال أولئك الذين
ينظرون إلى الآخرة ، فيعبدون الله لأنهم يرجون رحمته ويخشون عذابه ، أما السكر
فحال خاص بأهل المحبة الذين تعلقت أرواحهم بالحق سبحانه فوجدوا في مشاهدته
جماله جنهم وفي حجبهم عنه عذابهم .

ويلاحظ أن نصوص الغزل الصوفي تعتمد إلى الرمز بما في الغزل الإنساني حين
الكلام عن المحبوب ، أما حين الكلام عن الحب نفسه وبيان آثاره فتعتمد إلى
الطغريات ، وهذا حكم مبني على الاستقراء الناقص بطبيعة الحال لأن نصوص الغزل
الإلهي مما لا يمكن إحصاؤه .

قال بعض الصوفية « إن لله تعالى شرباً يسقيه في الليل قلوب أحبائه ، فإذا
شربوا طارت قلوبهم في المكوت الأعلى حباً لله تعالى وشوقاً إليه ، ثم أنشد :

غَرَسْتَ الْحُبَّ غَرْسًا فِي فُؤَادِي فَلَا أَسْأَلُ إِلَى يَوْمِ التَّنَادِي
جَرَحْتَ الْقَلْبَ مَنَى بِاتِّصَالِ فَشَوْقِي زَائِدٌ وَالْحُبُّ بَائِدٌ

سَقَانِي شَرْبَةً أَحْيَا فُوَادِي بِكَاسِ الْحُبِّ مِنْ بَحْرِ الْوَدَادِ
فَلَوْلَا اللَّهُ يَحْفَظُ عَارِفِيهِ لَهَامَ الْعَارِفُونَ بِكَلِّ وَادٍ^(١)

والرمز في هذه المقطوعة واضح قريب المأخذ ، لأن القرآن المفسرة تشيع في أغلب الآيات . وأكثر منها تمثيلا للرمز قول أبي بكر الشبلي :

الْغَيْبُ رَطْبٌ يُنَادِي يَا غَافِلِينَ الصُّبُوحُ
قُلْتُ أَهْلًا وَمَهْلًا مَا دَامَ فِي الْجَنَمِ رُوحٌ^(٢)

والصباح هنا رمز إلى الحب الإلهي .

ومن المواطن التي يشيع فيها هذا الأسلوب الرمزي (السماع) ، وللسماع في حياة الصوفية أهمية بالغة في استحضار حالات الوجد والجذب ، وتصور الحكايات العديدة في أخبار الصوفية كيف كان الواحد منهم يقع في حالة الجذب عند سماعه بضعة آيات من الشعر يسمعها عرضاً أو في مجلس من مجالس السماع التي كان يعدها الصوفية قصداً « سماع الشبلي رجلاً ينشد :

أَرَدْنَاكُمْ صِرْفًا فَإِذَا قَدْ مَزَجُومُ قُبْعِدَا وَسُحْقًا لَا تُقِيمُ لَكُمْ وَزَنَا
فَفَشَى عَلَيْهِ^(٣) » .

ويغلب أن يكون الشعر الذي ينشد في السماع من شعر الغزل الإنساني ، وقد تقدم أن الرمزية في هذا النوع ليست من قصد الشاعر الذي أنشأه ، وإنما هي شيء جاء نتيجة تأويل الصوفية لمعاني هذا الشعر تأويلاً رمزياً ، ويمثل ذلك التأويل في السماع ما رواه أحمد بن مسروق قال :

« مررت مع الجنيد في بعض دروب بغداد ، فإذا معن يعني :

مَنَارِلًا كُنْتُ تَهْوَاهَا وَتَالِفَهَا أَيَّامَ كُنْتُ عَلَى الْأَيَّامِ مَنصُورًا

(١) شطحات الصوفية ص ١٦٧ .

(٢) الحلية ج ١٠ ص ٣٦٩ .

(٣) الكشكول ج ١ ص ٧١ .

فبكاء الجند بكاءً شديداً ثم قال لى : يا أبا العباس ما أطيب منازل الألفة والأنس ، وأوحش مقامات المخالفات ، لا أزال أحن إلى بدو إرادتى ، وحدة طبعى ، وركوبى الأهوال فى الوصول ، وها أنذا فى أيام الفترة أنثلف على أوقافى الماضية ^(١) .

ويظهر فى المقطوعات التى كان يتخيرها الصوفية للسمع مدى الحذق والبراعة وحسن الذوق فى الاختيار ، فهى مقطوعات مليئة بالعاطفة ، ظاهرة الرقة وهى لذلك ذات أثر بالغ فى إثارة العواطف وإلهابها ، والروايات تصور تأثير هذه المقطوعات على الصوفية تصويراً غريباً يجعله يصل أحياناً إلى الموت ، فقد جاء فى تاريخ بغداد « كان سبب وفاة أبى الحسين النورى أنه سمع هذا البيت :

لَا زِلْتُ أَنْزِلُ مِنْ وَدَادِكَ مَنْزِلًا تَتَحَيَّرُ الْأَلْبَابُ عِنْدَ نَزْوِلِهِ

فتواجد النورى وهام فى الصحراء ، فوقع فى أجمة قصب قد قطعت وبقي أصولها مثل السيوف ، فكان يمشى عليها ويميد البيت إلى الغداة والدم يسيل من رجله ، ثم وقع مثل السكران فورمت قدماء ومات ^(٢) » وقد رويت حالات الوجد الناشئ عن السماع عن كبار شيوخ القرن الثالث ، قال السلمى « أنشد قوال بين يدى الحارث هذه الأبيات المباركة :

أَنَا فِي الْغُرْبَةِ أَبْكِي مَا بَكَتْ عَيْنُ غَرِيبٍ
لَمْ أَكُنْ يَوْمَ خُرُوجِي مِنْ بِلَادِي بِمُصِيبٍ
عَجَبًا لِي وَلِتَزْكِي وَطَنًا فِيهِ حَبِيبِي

فقام يتواحد ، ويبكى حتى رحمه كل من حضره ^(٣) .

« ولما وافى ذو النون إلى بغداد ، واجتمع إليه جماعة من الصوفية ومعهم من يقول ، فاستأذنه أن يقول شيئاً من عنده فقال نعم ، فابتدأ القوال :

(١) طبقات الصوفية و ٣٩ / ب .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الخامس ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٣) طبقات الصوفية و ١٠ / ب .

صَغِيرٌ هُوَ الْكَ عَدَنِي فَكَيْفَ بِهِ إِذَا احْتَنَكَ
وَأَنْتَ جَمَعْتَ مِنْ قَلْبِي هَوَى قَدْ كَانَ مُشْتَرَكًا
أَمَّا تَرْتَبِي لِكُتُبٍ إِذَا ضَحِكَ الْخَلْقُ بِكَى

فقام ذو النون قائماً ثم سقط على وجهه ، رى الدم يجرى منه ولا يسقط إلى الأرض منه شيء (١) .

(ب) وكما أن غاية الحب عند المحبين الحسينيين هي رؤية الحبيب ولقاؤه والتلبي بحاله والأنس به فكذلك الصوفية يحبون الله سبحانه ويهدفون في حبهم إلى رؤيته ومشاهدة وجهه الكريم والتمتع بحاله الأزلى ، والحالة التي يحظى فيها الصوفية بنعيم الوصال وجنة القرب وسكر الشهود يسمونها « الفناء » ، وللغناء جانبان عند الصوفية : أحدهما خلقى ، والآخر ذوقى ، شرحهما الجرجاني في قوله « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناء أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة ، والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق (٢) » والجانب الثانى هو الذى يعيننا فى هذا الموضع ؛ لأنه يترتب على الحب عند كبار الصوفية الذين وهبهم الله الفناء فى حبه ، وهؤلاء الممتازون من المحبين يعتبرون مادون الفناء فى الحب لوناً من الزيف ، وفى ذلك يقول أبو على الروذبارى :

مَنْ لَمْ يَكُنْ بِكَ فَانِيًا عَنْ حُبِّهِ وَعَنِ الْهَوَى وَالْأَنْسِ بِالْأَحْبَابِ
أَوْ تَمَيَّنَتْهُ صَبَابَةٌ جَمَعَتْ لَهُ مَا كَانَ مُفْتَرَقًا مِنَ الْأَسْبَابِ
فَكَانَتْهُ بَيْنَ الْمَرَاتِبِ وَقِفٌ لِمَنَالٍ حَظٌّ أَوْ لِحَسَنٍ مَأَبٍ (٣)

أى أن الذى لا يصل فى صبابته إلى درجة الفناء عن كل ما عدا الله والفناء

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ٣٩٦ .

(٢) التعريفات ص ١١٣ .

(٣) اللمع ص ٣٥٩ .

عن حبه أيضاً فهو أشبه ما يكون بأولئك الذين يكفون على عبادة الله تعالى رجاء حسن المكاب والثواب في جنات النعيم ، وهؤلاء لا يصح أن يطلق عليهم اسم المحبين .

ويستعين الصوفية على استحضار هذه الحالة بالذكر والسماع ، فالذكر عندهم أجنحة تحلق بها أرواحهم في عليين ، وليس كما يعرفه عامة المتعبدین من أنه وسيلة لعلو الدرجات يوم القيامة ، فهذا ما لا يحظر للمحبين على بال ، لأنهم يذكرون بغية القرب والتمتع بنعيم المشاهدة بالاستغراق في الفناء .

أَبَى الْحُبُّ أَنْ يَخْفَى وَكَمْ قَدْ كَتَمْتُهُ فَأَصْبَحَ عِنْدِي قَدْ أَنَاخَ وَأَطْنَبَا
إِذَا اشْتَدَّ شَوْقِي هَامَ قَلْبِي بِذِكْرِهِ وَإِنْ رُمْتُ قُرْبًا مِنْ حَبِيبِي تَقَرَّبَا
وَيَبْدُو فَأَفْنَى نَمَّ أَحْيَا بِهِ لَهَ وَيُسْعِدُنِي حَتَّى أَلَدَّ وَأُطْرَبَا (١)

وإنما كان الذكر سبيلا إلى المشاهدة لأنه ينتج الوجد ، والوجد ينتج الغيبة ، وبالغيبة تحصل المشاهدة . والوجد حالة نفسية يصحبها أحيانا اضطراب ينتج غالبا عن الذكر ، وهي حالة لا إرادية ولذلك عرفها الجرجاني بقوله : « ما يضادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع » (٢) ، أما الغيبة فهي غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر للعبد (٣) . وهذا التعريف يقر بها من الفناء حتى كأنها هو ، ومعنى هذا أن الصوفي حين يخرج من حالته العادية إلى حالة الفناء والشهود يتدرج من الذكر إلى الوجد إلى الغيبة إلى المشاهدة .

ذَكَرْتُكَ لَا أُنَى نَسِيتُكَ لَمَحَّةً وَأَيْسَرُ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرُ لِسَانِي
وَكَدْتُ بِلا وَجْدٍ أَمُوتُ مِنَ الْهَوَى وَهَامَ عَلَى الْقَلْبِ بِالْخَفَقَانِ
فَلَمَّا أَرَانِي الْوَجْدُ أَنَّكَ حَاضِرِي شَهِدْتُكَ مَوْجُودًا بِكُلِّ مَكَانٍ

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٣٧٨ .

(٢) التعريفات ص ١٧١ .

(٣) اللمع ص ٣٤٠ .

فَخَاطَبْتُ مُوجُودًا بَغَيْرِ تَكَلُّمٍ وَلَا حَظَّتْ مَعْلُومًا بِغَيْرِ عَيَانٍ (١)

وعلى كل فليس كل الصوفية يقطع مراحل هذا الطريق جميعاً ، فمنهم من يقف بعد المرحلة الأولى فيقنع بالذكر ، ومنهم من يجوزها إلى المرحلة الثانية . فيقف عند الوجد ، ومنهم من يمن الله عليه بالغية فيحصل على نعيم المشاهدة ، والله وحده هو الموفق لاجتياز مرحلة ما من هذه المراحل :

مَنْ جَادَ بِالْوَجْدِ أُخْرَى أَنْ يَجُودَ بِهَا يُفْنِي الْوُجُودَ مِنَ الْأَفْضَالِ وَالْمِنْ (٢)

وقد كان الجنيد ممن يطرب للوجد ويظنه منتهى رحلته ، فلما جازه إلى المشاهدة عرف أنه كان محجوباً فكوشف ، وهو في ذلك يقول :

قَدْ كَانَ يُطَرِّبُنِي وَجْدِي فَأَقْعَدَنِي عَنْ رُؤْيَا الْوَجْدِ مَنْ فِي الْوَجْدِ مَوْجُودٌ

الْوَجْدُ يُطَرِّبُ مَنْ فِي الْوَجْدِ رَاحَتُهُ وَالْوَجْدُ عِنْدَ شُهُودِ الْحَقِّ مَفْقُودٌ (٣)

أى أن الوجد منزلة يفرح بها من قصر بهم جهدهم عن الغايات ، فإذا ما انتهوا إلى الغاية فنوا في شهودهم عن كل ما عداه حتى عن وجدهم ، وكل وجد لا ينتهى إلى الشهود فقد قصر بأصحابه عن لحوق الغاية :

الْوَجْدُ عِنْدِي جُودٌ مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شُهُودِ

وَذَاهِدُ الْحَقِّ عِنْدِي يُفْنِي شُهُودَ الْوُجُودِ (٤)

والصوفية يعبرون عن حالة الكشف مرة بالمشاهدة ، ومرة بالرؤية ، فالتورى مثلاً يؤثر التعبير بالمشاهدة فيقول :

لَوْ لَا التَّقَى لَمْ تَرَنِ أَهْجُرُ طِيبَ الْوَسَنِ

إِنَّ التَّقَى شَرَّدَنِي كَمَا تَرَى عَنْ وَطَنِ

(١) الرسالة للقشيري ص ١٠٢ ، تاريخ بغداد المجلد الرابع عشر ص ٣٩٠ .

(٢) التعرف للكلاباذي ص ٨٣ .

(٣) عوارف المعارف ص ٣٦٧ ، التعريف ص ٨٣ ، كشف الوجوه الفر على هامش

ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٣٩ ٤٠ .

(٤) التعرف للكلاباذي ص ٨٣ .

أَفِرُّ مِنْ وَجْدِي بِهِ مُخْبَهُ هَيْمَنِي
صَيَّرَنِي كَمَا تَرَى أَسْكُنُ قَفَرَ الدَّمَنِ
شَرَّدَنِي عَنْ وَطَنِي كَأَنِّي لَمْ أَكُنْ
وَافَقْتُهُ حَتَّى إِذَا وَافَقَنِي خَالَفَنِي
إِذَا تَغَيَّبْتُ بَدَا وَإِنْ بَدَا غَيَّبَنِي
يَقُولُ لَا تَشْهَدُ مَا يُشْهَدُ أَوْ تَشْهَدُنِي (١)

أما أبو حمزة الصوفي فيعبر عنها بالرؤية ، فقد روى أنه كان سائحا فوقع في بئر في طريق منقطع ، فرجاعة بالبئر فغطوها خشية أن يتردى فيها أحد وهم لا يعلمون بمكانه فيها وهو يأبى أن ينبهم حتى لا يفسد توكله ، ثم مضوا وظل كذلك حتى أخرجهم منها وحش مفترس ، وكان أبو حمزة يقول : فقال لي يا أبا حمزة كيف ترى نجيناك من التلف بالتلف ، قال : فضيت وأنا أقول :

نَهَانِي حَيَاتِي مِنْكَ أَنْ أَكْشِفَ الْهَوَى وَأَغْنَيْتَنِي بِالْقُرْبِ مِنْكَ عَنِ الْكَشْفِ
تَرَأَيْتَ لِي بِالْغَيْبِ حَتَّى كَأَنَّمَا تُبَشِّرُنِي بِالْغَيْبِ أَنْتَ بِالْكَفِّ
أَرَاكَ وَبِي مِنْ هَيْبَتِي لَكَ وَخَشَةُ فَتَوَسَّنِي بِالْعَطْفِ مِنْكَ رَبَّ الْعَطْفِ
وَتُنْحِي مُجِبًا أَنْتَ فِي الْحُبِّ حَتْفُهُ وَذَاعَجَبٌ كَوْنُ الْحَيَاةِ مَعَ الْخُتْفِ (٢)

والمشاهدة والرؤية — كما يبدو من تعريفات الجرجاني — شيء واحد واختلاف التعبير يرجع إلى اختلاف زعات المتكلمين فيهما لا إلى اختلاف حقيقتهما ، فهؤلاء الذين يعبرون بالمشاهدة يسرون على النهج الأصيل للتصوف وهو منهج يصطنع العاطفة ويجعل عليها المول الأول ، أما الذين يعبرون بالرؤية

(١) هذه المقطوعة رويت للنوري ولغيره بصور مختلفة وترتيب مختلف وهي بوضعها هنا ملفقة من عدة روايات منها روايات : روض الرياحين ص ٤٠ والملمع ص ٣٦٩ والحلية ج ١٠ ص ٢٥٠ وتاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٢ — ٣٩٣ والكشكول ص ٧١ .
(٢) تاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٢ والرسالة للقشيري ص ٨٠ والحلية ج ١٠ ص ١٧٨ .

فهؤلاء الذين يعبرون عن مشاهداتهم وفي أذهانهم عناصر عقلية إما من طبيعة تفكيرهم أو تكون وافدة عليهم من خارج دائرة التصوف ، والرؤية اصطلاح بدور في علم الكلام كما بدور في التصوف .

ويتصل بالفناء موضوع يعتبر شركة بين التصوف والفلسفة وهو موضوع (المعرفة) ، ولكن منهج التصوف في المعرفة يخالف منهج الفلسفة مخالفة تامة فالمعرفة عند الفلاسفة تنبنى على النظر العقلي ، أما الصوفية فتقوم معرفتهم على الذوق والانجذاب نحو موضوع المعرفة والاتصال به اتصالاً روحياً ، وليس في هذا المنهج الصوفي الذوقي أى عنصر عقلى ، وإن كان يستطيع أن يتزاج من العناصر العقلية كما تقدم (١) .

وللصوفية كلام في الحب والمعرفة ، وأوجه الاتفاق والاختلاف بينهما ، وهل تتقدم المعرفة على الحب أو تتأخر عنه ، وليس هنا مجال تفصيل القول في هذا الموضوع .

ومن أسبق صوفية القرن الثالث كلاماً في المعرفة وأكثرهم أيضاً ذو النون المصرى الذى كان صاحب ثقافة واسعة ، وإلمام بالفلسفة اليونانية وخاصة الأفلاطونية الحديثة التى كانت المعلومات عنها تسكثّر في غربى آسيا ومصر ، كما كان ذو النون ذا صلة بالحضارة المصرية القديمة ، ويقال إنه كان يذهب إلى الآثار المصرية يحاول معرفة رموزها ، وقد قال عنه ابن خلكان إنه « كان حكيماً فصيحاً » (٢) ، وقيل عنه أيضاً إنه « كان يمتاز بعمق النظر في الأسرار الإلهية » (٣) ، ولذى النون مقطوعات شعرية في المعرفة زيادة على كلامه المنشور ، ومن هذه المقطوعات واحدة مطلعها :

بَحَّالُ قُلُوبِ الْعَارِفِينَ بِرَوْضَةِ سَمَآوِيَّةٍ مِنْ دُونِهَا حُجُبُ الرَّبِّ (٤)

(١) راجع ص ١٩ من التمهيد لهذا البحث .

(٢) وفیات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

(3) Reading From The Mysitcs of islam P : 22 London 1950

(٤) المقطوعة مذكورة في الحلية ص ٣٦٩ .

وهي مقطوعة ليست قوية ، ويبدو أن صلة موضوعها بالنظر العقلي وتأثير ذى النون بذلك في آرائه في المعرفة قلل من قيمة المقطوعة من الناحية الفنية .

ولم يكن الكلام في المعرفة كثيراً أثناء القرن الثالث ، لأن التصوف في هذا القرن كان يصطنع منهجا ذوقيا سليما ، ومن شأن هذا المنهج أن لا يفرق بشكل واضح بين المعرفة والحب ، ولذلك اختلط الكلام عنهما وأصبح كل موضوع منهما يخدم الآخر ويوضحه ، هذا إلى جانب أن صوفية هذا القرن لم يقدموا على إعلان كل آرائهم وخاصة ما يتصل بالمعرفة لأن الجو العام لم يكن يسمح لهم بذلك ، ويمثل هذا التخرج أبو عبد الله الجلاء المتوفى سنة ٣٠٦ هـ فقد سئل عن المحبة فقال :

كَيْفِيَّةُ الْعَرِّ لَيْسَ الْعَرُّ يُدْرِكُهَا فَكَيْفَ كَيْفِيَّةُ الْجَبَّارِ فِي الْقِدَمِ
هُوَ الَّذِي أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِعًا فَكَيْفَ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدَثُ النَّسَمِ (١)

والفناء يستلزم البقاء ، فإن الصوفي يفنى عن نفسه ليبقى في ربه ، والبقاء حال من أحوال الصوفي في اتحاده بربه ، والاتحاد هو الغاية التي يهدف إليها الصوفية جميعاً لأنهم يريدون أن يكونوا ربانيين . وقد تكلم صوفية القرن الثالث في الاتحاد كلاماً مقتضباً تغلب عليه سمة « الشطح » أكثر مما تغلب عليه سمة الكلام المنظم المرتب ، والواقع أن « الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعدّ أول صوفي مسلم قدم في شعره ونثره تفسيراً جديداً لمسألة الاتحاد ، وهي هذه المسألة التي عرفت من قبله معرفة ساذجة ، وعبر عنها أبو يزيد البسطامي تعبيرات متطرفة تصورها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التستري والجنيد معارضة قوية (٢) » .

وقد كان كلام هؤلاء الصوفية السابقين على الحلاج في الاتحاد يتجلى في كلامهم عن درجاته وأحواله ، فقد أكثروا من الكلام في التفرقة والجمع وجمع الجمع : أما التفرقة أو الفرق فهي الحالة العادية للصوفي قبل أن تنزل به حالة الانجذاب وهو في هذه الحالة إنسان كسائر الناس يرى الأشياء والأفعال والصفات والعلاقات

(١) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي ص ٢٩٧ .

كما يراها الإنسان العادى ، ولذلك عرفوها بقولهم هي « إشارة إلى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية^(١) » وقيل هي : « ما نسب إليك^(٢) » ، وقد يعبر عن هذه الحالة أيضاً باسم « الصحو » ، وواضح أن هذه الحالة لاصلة لها بالاتحاد لأنها شركة بين الصوفية وغيرهم .

وتبدأ حالة الشعور بالاتحاد بالدخول في مرحلة الجمع أو سكر الجمع كما يسمونه أحياناً أو المحو كما يعبر عنه البعض ، وهو حالة دهش وغيبة وفقدان للإحساس بالأشياء والنفس أيضاً ، وهو يطابق تماماً حالة « الفناء » التي تقدم كلام كثير عنها ، ويترتب على هذا الفناء عن النفس بقاء في الله وهنا « يعزل الحب نفسه عن صفاتها ، بأن ينظر كأنه بمثابة النظر لا الناظر ، ويسمع ويحي كأنه بمثابة السمع والوعى لا السامع والواعى ، ويتكلم كأنه بمثابة الكلام لا المتكلم ، وذلك كله لكي يصبح الحب الذي استحال إلى نظر وسمع ووعى ولسان عين المحبوبة في مقام الجمع^(٣) » ولذلك عرفه الصوفية بأنه « إشارة إلى حق بلاخلق^(٤) » . وقيل « الجمع ماسلب عنك^(٥) » وقد كانت حالة الجمع هذه أساس كثير من الكلمات الجريئة التي أطلق عليها الصوفية اسم (الشطحات) ، والشطح كما يقول الجرجاني « كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة^(٦) » مثل قول أبي يزيد البسطامي (سبحاني) وقول الحلاج (أنا الحق) فقد قيل للجنيدي « إن أبا يزيد يسرف في الكلام . فقال : وما بلغكم من إسرافه في كلامه ؟ قالوا : سمعناه يقول : سبحاني سبحاني أنا ربى الأعلى . فقال الجنيدي : إن الرجل مستهلك في شهود

(١) اصطلاحات الصوفية لابن عربي ص ٣ .

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٥٣ .

(٣) ابن الفارض والحب الإلهي ص ١٥١ .

(٤) اصطلاحات الصوفية ص ٣ .

(٥) التعريفات ص ٥٣ .

(٦) التعريفات ص ٨٦ .

الإجلال ، فنطق بما استهلكه لذهوله عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق تعالى فنطق به ^(١) ومعنى هذا أن حالة الجمع كان لها تأثير معين في الإنتاج الأدبي عند الصوفية ، وكانت أساساً نفسياً لإبداع لون أدبي خاص هو ما أطلق عليه إسم (السطح) ، ومن الأمثلة الشعرية لهذا اللون الأدبي قول بعضهم :

أَشَارَ سَرَى إِلَىكَ حَتَّى قَبِيتُ عَنِّي وَدُمْتَ أَنْتَ
مَحَوْتَ إِسْمِي وَرَمَمَ جِسْمِي سَأَلْتُ عَنِّي فَقُلْتَ أَنْتَ
فَأَنْتَ تَسْأَلُو خَيَالَ عَيْنِي فَخَيْثُمَا رُتُ كُنْتَ أَنْتَ ^(٢)

وهذا نظر إلى الأشياء بعين الوحدة بعد الدخول في (الحو) أو (الجمع) ، وغنى عن البيان أن الوحدة هنا ذوقية تقوم على الإحساس لا على النظر كما تقوم نظريات الفلاسفة .

ومن هذه الأمثلة أيضاً قول أبى يزيد البسطامي :

بُعْدُكَ مِنِّي هُوَ قُرْبَاكَ أَخَذَتْنِي عَنْكَ بِمَعْنَاكَ
لَا تَفَرِّقْ لَأَوْصَافَ مَا بَيْنَنَا إِنْ قِيلَ لِي : يَا كُنْتُ إِيَّاكَ ^(٣)

وهذا شعور بالاتحاد بين الحب والمحجوب وهو طابع البسطامي في شطحاته ، ومعنى هذا أن الشعور بالاتحاد قد يكون بين الحب والمحجوب فقط كما في المقطوعة الثانية ، وقد يكون اتحاداً بين المحجوب وما عداه بما في ذلك الحب كما في المقطوعة الأولى .

وقد تقدم للشبل أمثلة من السطح في مقطوعات شعرية ، وحياة الشبل بالنسبة لشطحاته تنقسم — كما تقدم — قسمين : الأول ما قبل مصرع الحلاج وكان حافلاً بالشطحات الثرية والشعرية ، والثاني بعد مصرع الحلاج وقد خفف الشبل

(١) شطحات الصوفية ص ٦٨ .

(٢) شطحات الصوفية ص ١٠٩ .

(٣) شطحات الصوفية ص ١٣١ .

من جرأته في هذا الدور . وحاول أن يبدو على أقواله طابع سني لا يتعارض وتعاليم الشريعة الظاهرة ، وقد روى أن الشبلي مر على الحلاج وهو مصلوب فقال له : أولم تنهك عن العالمين ؟ ومعنى هذا أن إباحة الأسرار خطأ يقع فيه العارفون ويجب التحرز منه .

ويعتبر كبار الصوفية مرحلة الجمع هذه أدنى مما يجب أن يكون عليه الكمل من المحبين الذين يجب أن يتحققوا بما يسمونه (جمع الجمع) (أو صحو الجمع) أو (الفرق الثاني) ، وهي مرحلة تعقب مرحلة (الجمع) السابقة ، ويجمع الصوفي فيها بين الجمع والفرق معا ، لأنه « لا بد للعبد منهما ، فإن من لا تفرقه له لا عبودية له ، ومن لا جمع له لا معرفة له ^(١) » وحالة (جمع الجمع) هذه حالة وعي عادي وصحو وإدراك ولكنها تختلف عن حالة التفرقة الأولى ، ولذلك أطلق عليها اسم : (الفرق الثاني) تمييزاً لها عن الفرق الأول ، لأنها حالة صوفية يشعر الإنسان فيها بالاتحاد كحالة الجمع سواء بسواء ، إلا أن « صاحب الجمع الصرف في بداية الاتحاد نزول حاله وترفع عنه بمخالطة الخلق والنظر إلى صور أجزاء الكون ، وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة ^(٢) » ومعنى هذا أن حالة (الجمع) تحقق الاتحاد في فترة السكر والفناء فقط ، أما حالة (جمع الجمع) فتحقق الاتحاد بصفة دائمة دون حاجة إلى غيبة أو سكر بل يظل الصوفي المتحقق بهذه الحالة يشعر بالاتحاد في حالات صحوه العادية ، وهذه حالة فيها جمع من وجه وتفرقة من وجه ، فالجمع باعتبار الشعور بالاتحاد ، والفرق لإدراك الخلق وصور الكون كلها ، وقد تكلم صوفية القرن الثالث عن هذه الحالة باسم (الجمع والتفرقة) ومن ذلك قول بعضهم :

إِذَا مَا بَدَأَ لِي تَعَاظَمْتُهُ فَأَصْدِرُ فِي حَالٍ مِّنْ لَّمْ يَرِدْ

(١) التعريف للجرجاني ص ٥٣ .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي ص ١٣١ .

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ ففَرَّدُ التَّوَاصُلَ مَثْنَى الْعَدَدِ (١)

فالشاعر هنا وصل إلى (جمع الجمع) بعد أن تحقق (بالجمع) ، وبعد وصوله إلى (جمع الجمع) كان جامعاً باعتبار ومفرداً باعتبار ، ففرد التواصل بالجمع مثنى العدد بالتفارقة ..

ومن المتحققين بجمع الجمع من صوفية القرن الثالث الجنيـد البغدادى ، وقد أوضح هذا فى قوله :

وَتَحَقَّقْتُكَ فِي السَّرِّ مَفَنَّا جَاكَ لِسَانِي
فاجتمعنا لِمَعَانٍ وافترقنا لِمَعَانٍ
إِنْ يَكُنْ غَيْبُكَ التَّعْظِيمُ عَنْ لِحْظِ عِيَانِي
فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الْوَجْدُ مِمَّنِ الْأَحْشَاءِ دَانِي (٢)

فالجنيـد جمع لِمَانٍ وفرق لِمَانٍ ، وهذا هو عَيْن (جمع الجمع) وهو حال العارفين ، والجنيـد كما نعلم كان يلقب (سيد الطائفة) .

ومهما يكن من أمر فقد كانت أقوال الصوفية ، فى هذه الأحوال إبان القرن الثالث أقوالاً ساذجة بسيطة مقتضبة ، وقارىء كتب الطبقات يلحظ ذلك واضحاً فى كلام صوفية القرن الثالث عن هذه الأحوال فهى جمل ومقطعات شعرية ، أما الكلام المفصل والشرح الطول الذى يدور عادة حول المذاهب المنظمة المعروفة فهذا ما لا نجده بالنسبة لهذه الأحوال .

غير أن واحداً من صوفية هذا القرن خرج على هذه القاعدة ، فأطال الكلام وفصله ، وأكثر الشرح حول كل مسائل التصوف فى القرن الثالث بعامة وما يتصل منها بالاتحاد بخاصة ، وقد اصطنع فى شرحه وبسط آرائه النثر تارة والنظم تارة

(١) الرسالة للقشيري ص ٣٦ .

(٢) اللع ص ٥٧ وحق كلمة داني فى آخر البيت الأخير أن تنصب ولكن القافية حتمت بقاءها هكذا فبريت كذلك فى سائر المراجع .

أخرى وترك في ذلك ثروة استغلت في العصور التالية له استغلالاً حسناً ، وهذا الصوفي هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ والذي كان له آراء خاصة فيما يتصل بمسألة الاتحاد .

والحق أن الحلاج كان ثورة في التصوف الإسلامي وشعره على السواء ، فقد كان له فيهما أثره الخاص الذي عرف له على مر السنين ، وفي الفصل التالي — إن شاء الله — تبين مدى تأثير الحلاج على التصوف الإسلامي وشعره .

تعقيب

يتكون هذا الفصل من فقرتين رئيسيتين: عولج في أولها الحب الإلهي وشرحت ماهيته ، وخصصت الثانية للغزل الإلهي عند صوفية القرن الثالث ، وقد كانت أولى هاتين الفقرتين تمهيدا موضحا لمسائل الفقرة الثانية ومادار فيها من مقطعات شعرية . وقد اشتملت الفقرة الثانية على تقسيم لأسلوب الغزل الإلهي إلى صريح ومحاييد ومرموز ، وتبين أن الأسلوب الصريح نتائج صوفي خالص بينما تقع الشركة في النوعين الآخرين بين الصوفية والمحبين الحسيين . كما تبين أيضا مدى ظهور النزعات الشخصية لكل شاعر صوفي في غزله ورمزه ، وأن الرمز كما يخضع للنزعة الشخصية من ناحية يخضع للظروف السياسية والدينية والاجتماعية من ناحية أخرى ، وأن مادة الرمز تستمد من عنصرين هما الغزل الإنساني والحريات ، وأن السماع كان من أظهر الحالات التي يكثر دوران الشعر الرموز فيها ، وأن ما كان الصوفية ينشدونه في السماع امتاز بالركة وغلبة العنصر العاطفي فيه . ثم عرضت هذه الفقرة لما بعد الحب من أحوال التصوف من فناء واتحاد ، وتبين من الكلام في هذه المسائل الصوفية أنها لم تكن من المواطن التي استفاضت فيها أقوال الصوفية كما استفاضت في الحب الإلهي مثلا ، وأن وضوح هذه المسائل لم يتم إلا في أخريات القرن الثالث على يد الحسين بن منصور الخلاج .

ويلاحظ على النماذج الشعرية التي دارت في هذا الفصل ما لوحظ على نماذج الفصل السابق وهي أنها مقطعات قصيرة تامة في موضوعها وليس فيها ما يمكن أن يسمى قصيدة ، وأطول هذه النماذج المقدمة مقطعة ليحيى بن معاذ وأخرى لدى النون قاربنا العشرين بيتا ، وليس لهاتين المقطوعتين نظائر تجعلهما ظاهرة تستحق التسجيل ، ولذلك يمكن القول في اطمئنان إن شعر الصوفية في القرن الثالث كان في شكل مقطعات قصار لا قصائد طوال .

الفصل الثالث

الحلاج ومكاته في التصوف وشعره

١ - المخرج :

١ - في تاريخ بغداد « الحسين بن منصور الحلاج يكنى أبا المغيث وقيل أبا عبد الله ، وكان جده مجوسياً اسمه محمى من أهل بيضاء فارس ، نشأ الحسين بواسط وقيل بتستر ، وقدم بغداد فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد وأبا الحسين النوري وعمرا السكي^(١) » ويحكى ولده أن مولده كان « بالبيضاء في موضع يقال له الطور ، ونشأ بتستر وتلمذ لسهل بن عبد الله التستري سنتين ، ثم صعد إلى بغداد^(٢) » وتنفيد هذه النصوص أن الحلاج فارسي الأصل ، وأن عهده بالمجوسية ليس بالبعيد ، وأنه خالط الصوفية منذ صباه ، فقد اتصل بسهل بن عبد الله التستري وهو في السادسة عشرة من عمره ، وبعد مضي عامين على هذه الصلة خرج من تستر وله ثمان عشرة سنة إلى البصرة ، ومنها إلى بغداد حيث اتصل بكبار مشايخ الصوفية هناك .

وقيل في إطلاق لقب الحلاج عليه إنه لما دخل واسط عرج على حانوت قطان ، ثم أرسل القطان في بمض عمله على أن يساعده في الحلاج ، فلما عاد الرجل وجد كل قطنه مخلوجا وكان أربعة وعشرين ألف رطل ، فسمى من ذلك اليوم حلاجاً^(٣) . ويظهر أن هذا التفسير من باب التماس العلل لما هو غير معروف العلة ، والأقرب

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٢ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) أخبار الحلاج ص ٨٩ نشرة ماسينيون وكراوس وتاريخ بغداد المجلد الثامن

إلى التصديق أنه لقب بذلك السكامة في بدء أمره على أسرار المريدين، فلقب (حلاج الأسرار) كما كان يكتب إليه بذلك أهل خوزستان^(١).

٢ - وتبدأ حياة الحلاج المعروفة منذ اتصاله بسهل بن عبد الله التستري الصوفي المشهور وتلقية عنه في مدينة تستر، وكان الحلاج في ذلك الحين فتى في السادسة عشرة من عمره، وقد أخذ عن أستاذه شدة مجاهداته وجهه على نفسه، ويظهر أنه لبس خرقة الصوفية على يده، ومن تستر سافر الحلاج إلى البصرة فأقام بها مدة خرج بعدها إلى بغداد للقاء المشايخ بها. واتصل في بغداد أول ما اتصل بعمر بن عثمان السكي، وبعد مضي ثمانية عشر شهرا على لزومه إياه تزوج من ابنة أبي يعقوب الأقطع، والسبب غير معروف أثناء هذا الزواج حفيفة عمرو بن عثمان السكي على الحلاج وعلى صهره، فبدأ الحلاج اتصاله بالجنيد بن محمد البغدادى وشكا إليه عمرو بن عثمان، فنصحه الجنيد بالصبر والأناة فصبر على ذلك مدة.

ويبدو أن اتصال الحلاج بالجنيد لم يطل أمده، وقد لا يبعد أن يكون الاتصال بينهما سطحيا، وأيا ما كان فقد ترك الحلاج (سيد الطائفة) إلى مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة، ولو أن اتصاله بالجنيد كان وثيقا لبادر بالرجوع إليه بعد أداء مناسك الحج، ولكنه آثر أن يجاوز بمكة فأقام بها سنة عكف فيها على المجاهدة العنيفة التي لفت الأنظار إليه، قال النهر جوري: «دخل الحسين بن منصور إلى مكة وكان أول دخلته، جلس في صحن المسجد سنة لا يبرح من موضعه إلا للطهارة أو للطواف، ولا يبالى بالشمس ولا بالطر، وكان يحمل إليه كل عشيّة كوز ماء للشرب وقرص من أفراس مكة، فيأخذ القرص ويعض أربع عضات من جوانبه ويشرب شربتين من الماء شربة قبل الطعام وشربة بعده، ثم يضع باقى القرص على رأس الكوز فيحمل من عنده^(٢)» ويقول الكتاني «دخل الحسين بن منصور مكة في ابتداء أمره، فجهدنا حتى أخذنا مرقمته، قال السوسى أخذنا منها قملة فوزناها فإذا فيها نصف دانق من كثرة رياضته وشدة مجاهدته^(٣)».

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٨.

(٣) نفس المرجع والصفا.

ورجع الحلاج إلى بغداد بعد قضائه سنة في مكة ، وفي بغداد لقي الجنيد ثانية فلم يحمد لقاءه ، فقد سأله مسألة فلم يجبه بحجة أنه مدع في سؤاله ، فترك بغداد بعد أن ساءت علاقته بمشايعها إلى تستر حيث تلقى تعاليمه الصوفية الأولى . ويبدو أن شخصية الحلاج ليست شخصية عادية ، فهو يلفت الأنظار إليه في كل مكان يحل فيه ، وهو صاحب نفوذ قوى جدا على الأتباع والمريدين ، سىء العلاقة مع النظراء والكبار من الصوفية وغيرهم ، وقد يكون هذا راجعا إلى قوة شخصيته وشدة تأثيرها على الأتباع ، وهذا مما يثير الحسد وكوامن النفوس في صدور أصحاب المراكز والدرجات من أبناء الدنيا والصوفية . وزيادة على ذلك فقد كان في نفس الحلاج شيء لا يسهل إدراكه دفعه إلى الاضطراب في بعض تصرفاته منذ صباه ، فقد كان في بدء أمره يلبس المسوح مرة والمصبغات مرة ، ويلبس في بعض الأوقات دراعة وعمامة ، ويمش أحيانا في القباء على زى الجنيد^(١) ، ومن شأن هذا الاضطراب أن يصرف عنه أنظار شخصية كبيرة لها مقامها بين الناس مثل شخصية الجنيد . وفي تستر أقام الحلاج سنة يتشع ثياب الشيوخ بعد أن ودع عهد التلمذة على باب الجنيد في بغداد عند رحيله عنها ، وكان له في مقره الجديد قبول عند الناس ، فأصبح له أتباع ومريدون ، إلا أن عداء عمرو بن عثمان المكي إياه ظل يلاحقه ، فبعد أن أفسد عليه الجنيد في بغداد لاحقه في تستر ، فأخذ يكتب إليها الكتب يتكلم في الحلاج بالمعظم ، فضايق الحلاج ذرعا به ، فخاع ثياب الصوفية ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا حتى يتخلص من مضايقات المكي ويفرغ لأداء مهمته في سبيل أيسر من سبيله الأول .

وقد رأى الحلاج أن يقوم برحلته الأولى التي استغرقت خمس سنوات ، فترك تستر إلى الأقاليم الشرقية ، وقد آهمه خصومه بأنه قام بهذه الرحلة ليتعلم السحر ، وقد أنطقوه هو بذلك ، فقد قال الحاسب « سمعت والدى يقول : وجهنى المعتضد إلى الهند لأمر أتعرفها ليقف عايبها ، وكان معى في السفينة رجل يعرف بالحسين

ابن منصور ، وكان حينئذ العشرة طيب الصحبة ، فلما خرجنا من المركب ونحن على الساحل والحمائم ينقلون الثياب من المركب إلى الشط قلقت له . إيش جئت إلى هاهنا؟ قال جئت لأتعلّم السحر وأدعو الخلق إلى الله^(١) » وقال المزين « رأيت الحسين بن منصور في بعض أسفاره قلقت له : إلى أين ؟ فقال : إلى الهند ، أتعلّم السحر أدعو به الخلق إلى الله عز وجل^(٢) » وليس هنا مجال مناقشة هذين الخبرين ولكن يحمل على تكذيبهما أهما يمكن أن يكونا مما روى بعد محنة الحلاج ، ومما يرجح ذلك أن الراوى الأول وهو والد علي بن أحمد الحاجب كان موظفا في قصر المعتضد ، ومركزه يحتم عليه نصرة المذهب السني الذي يعمل القصر والحكومة على حمايته ، وأن الراوى الثاني هو أبو الحسن علي بن محمد الزين وهو صوفي بغدادى من أصحاب الجنيد ، ورأى الجنيد في الحلاج معروف . وأيا ما كان فقد استغرقت رحلة الحلاج هذه سنوات خمساً رجع بعدها إلى فارس ، وأخذ يتكلم على الناس ، ويدعو إلى اعتناق آرائه في التصوف ، ويجمع حوله المريدين ، ويصنف الكتب التي تذيب آراءه بين العامة . وقد عرف في هذه المنطقة باسم أبي عبد الله الزاهد . وكان له نشاط في الأهواز حيث عرف باسم (حلاج الأسرار) ، وكان نشاطه موزعا في المناطق الشرقية من العراق الذي لم يحمّد إقامته به .

ويظهر أن نجاحه في فارس والأهواز والتفاف المريدين حوله قد أنساه الأزمة التي لحقت به من عداء المكي إياه ، فلبس ثياب الصوفية من جديد وخرج حاجا إلى مكة للمرة الثانية ومعه أربعمائة من المريدين مارا في طريقه بالبصرة ، وقد يكون رجوعه إلى ثياب الصوفية جاء على حسب خطة موضوعة ، فهذا شيء لم تتفق عليه النصوص والآراء ، غير أن التتابع أخذت تلاحق الحلاج من جديد ، فقد انبرى للطنن عليه تلميذ من تلاميذ المكي والجنيد هو أبو يعقوب النهرجورى الذى كان يكثر لزوم مكة مجاورا ، فأثر الحلاج أن يترك مكة إلى الأهواز حيث ترك زوجته

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢٠ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

وولده ، ومن هناك حمل أسرته وسار إلى بغداد مع جماعة من كبار الأهواز فأقام بها سنة .

ثم بدأ للحلاج أن يقوم برحلة ثانية إلى الأقطار الشرقية فأعد العدة للقيام برحلة أبدهمدى من رحلته الأولى « في بلاد كفار الهند وماهوية وبوذية التركستان ، فوصلها بطريق البحر ، وصعد في نهر السند ، وذهب من ملتان إلى كشمير ، ومضى في طريقه صاعدا ناحية الشمال الشرقي حتى طرقان (ملسين) مع القوافل الأهوازية التي كانت تحمل إلى تلك الاصفاع الدياج النسوج في طواز تستر . وتعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذي سيطر عليه تلاميذ الحلاج مؤلفاته (١) » وقد قال الحلاج في بيان سبب قيامه بهذه الرحلة إنه ذاهب ليدعو الخلق إلى الله ، وهناك دعا الخلق إلى الله وصنف لهم كتابا ، ويظهر أن هذه الرحلة كانت أنجح من رحلته الأولى ، فقد كان الاتصال مستمرآ بينه وبين أهل هذه الأقطار بعد رجوعه من رحلته إلى بغداد ، فقص « كانوا يكتبونه من الهند بالغيث ، ومن بلاد ماسين وتركستان بالقيت ، ومن خراسان بالميز ، ومن فارس بأبي عبد الله الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم ، وبالبصرة قوم يسمونه المحير (٢) » .

ومنذ رجوعه من هذه الرحلة بدأ الطعن عليه في الاشتداد من الصوفية والحكام على السواء ، فقد كثر المريدون حول الحلاج وافتن الناس به وأكثروا من الحديث عن غرائبه ، وقد آثر أن يترك هذا الجو المضطرب فترة من الوقت فيم شطر البيت الحرام حاجا للمرة الثالثة ، وأقام بمكة سنتين مجاورا عند البيت عاد بعدها إلى بغداد ليجد الجو على ما هو عليه من الاضطراب ، فأخذت الجفوة تدب بينه وبين بعض الشخصيات الكبيرة من الحكام والعلماء والصوفية من أمثال محمد ابن داود وعلى بن عيسى والشبلي وغيرهم ، وانتهى به الأمر إلى أن قبض عليه وحبس ومنذ ذلك الوقت تبدأ محنة الحلاج .

(١) شخصيات قتلة ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٣ — ١١٤ .

٣ — ويظهر أن المبرر الذي اتخذ للقبض على الحلاج هو افتتان الناس به، وأما التهم التي حوكم بها فإنها جمعت بعد القبض عليه، وقد وجهت إليه تهم أربع تولى الرد عليها، منها قوله (أنا الحق)، وتأويله معنى الحج عند عدم القدرة. ويظهر أن هذه التهمة الثانية كانت الأساس المباشر لإباحة دم الحلاج بناء على تسرع من القاضي الحق وحرق من حامد بن العباس على سفك دمه. وقد لا تحلو المحاكمة من المصنف السياسي، فلعل الحلاج آراء لم يفهمها الظاهريون من معاصريه، وقد كان تقديسه على بن أبي طالب على أساس أنه مجلي من مجالي (النور الحمدي) — على حسب نظريته — سببا في نسبته إلى التشيع فقد كان من بين الأشياء المصادرة بعد القبض على الحلاج صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تمويج وفي داخل ذلك التمويج مكتوب: على عليه السلام^(١).

وأيا ما كان فقد انتهت المحاكمة بصلب الحلاج على الملائ في بغداد، وقد كانت قصة صلبه من القصص الخالدات على مر الزمن، وكان جلده وشجاعته مما يندر أن يوجد له مثال رغم شناعة الطريقة التي نفذ بها حكم الصلب فيه، فقد ضرب بالسياط أولا فما أن أو تأوه، ثم قطعت يده ورجله فلما أدرك اصفرار وجهه من شدة الزحف شال بذراعه على وجهه فحضره بالدم حتى يخفى اصفراره، ثم قطعت يده الثانية ورجله الثانية، ثم حز رأسه، وأحرقت جثته، وذرى رماها إلى ماء دجلة! وقد كان مصراع الحلاج مثيرا كما كانت حياته، فقد اقتن به المريدون والأتباع حيا وميتا^(٢).

٤ — هذا تلخيص لحياة الحلاج قام على تتبع تنقله من مكان إلى مكان، وحياة الحلاج مما لا يمكن أن يروى في ترجمة مختصرة كهذه، فقد كانت أحفل بالعظائم وأغنى بالأحداث من أن تضمها صفحات، ولأن الحلاج من أعقد الشخصيات وأخفاها وأعسرها على التفسير، فقد اضطرت الأخبار والروايات التي رويت في

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٣٦.

(٢) راجع محاكمة الحلاج وقصة صلبه مفصلة في تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٣٢ —

شأنه ، لأن الرواة والنقلة انقسموا بين محب ومبغض ، والحلاج ثالث ثلاثة أحبهم قوم فكفروا بحبهم وأبغضهم قوم فكفروا ببغضهم والاثنان الآخران عيسى بن مريم وعلى بن أبي طالب . وإنما قدمت هذا العرض السريع لتنقلات الحلاج في بلاد الإسلام وخارجها لاتخذ منها تفسيراً لبعض آرائه ، أو توضيحاً لبعض تصرفاته ، وقد رأينا كيف بدأ الحلاج حياته الروحية كما يبدوها سائر الصوفية ، غير أنه امتاز بالحل على نفسه ولزوم ألوان المشقات والمجاهدات بالتلفيق من الطرق المختلفة ، ومن أمثلة جملة على نفسه ما رواه الخطيب البغدادي عن إبراهيم بن شيان قال : « سلم أستاذي — يعني أبا عبد الله المغربي — على عمرو بن عثمان المكي فخاراه في مسألة ، فجرى في عرض الكلام أن قال عمرو بن عثمان : هاهنا شاب على أبي قبيس . فلما خرجنا من عند عمرو صعدنا إليه وكان وقت الهاجرة ، فدخلنا عليه وإذا هو جالس على صخرة من أبي قبيس في الشمس والعرق يسيل منه على تلك الصخرة ، فلما نظر إليه أبو عبد الله المغربي رجع وأشار إلى يمينه ارجع ، فخرجنا وزلنا الوادي ودخلنا المسجد ، فقال لي أبو عبد الله : إن عشت ترى ما يلقي هذا لأن الله يتلبه بلاء لا يطيقه ، قد بحمقه يتضرع مع الله ! فسألنا عنه وإذا هو الحلاج ^(١) » وزهد الحلاج ظاهرة ترددت في شعره ونثره ، ولم تطفح عليها تلك الآراء الجريئة في التصوف التي تحملها أدبه ، ومن كلامه في الزهد قوله : من أراد أن يصل إلى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره ثم أنشد يقول :

عَلَيْكَ يَا نَفْسُ بِالتَّسَلَّى الْعِزُّ فِي الزُّهْدِ وَالتَّخَلَّى
عَلَيْكَ بِاطْلَعةِ الْآتِي مِشْ كَأَنَّهَا الْكَشْفُ وَالتَّجَلَّى ^(٢)

وروى عنه أيضا :

دُنْيَا تُعَالَطُنِي كَأَنَّ يَ لَسْتُ أَعْرِفُ حَالَهَا
حَظَرَ الْمَلِكُ حَرَامَهَا وَأَنَا احْتَمَيْتُ حَلَامَهَا

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٨ — ١١٩ .

(٢) أخبار الحلاج ص ٨٦ .

فَوَجَدْنَهَا مُحْتَاجَةً فَوَهَبْتُ لَهَا^(١)

ويظهر أن الآيات الأخيرة من إنشاده لا من إنشائه ، فقد رويت لشاعر آخر على الأقل^(٢) .

وقد شارك الحلاج مشايخ القرن الثالث الكلام عن مسائل التصوف التي كان يكثر دورانها والتي كانت تعتبر من المسائل التي يتناولها الجميع لأنها أصبحت من تراث العصر ، وعلى الرغم من أن المؤلفين قريبي العهد بمصرع الحلاج لم يجروا على الرواية عنه في كتبهم إلا أننا نجد بعضهم يستشهد بأقواله عند الكلام في مسائل التصوف ، ومن هؤلاء السراج الطوسي صاحب كتاب الدع وهو من أقدم ما كتب في التصوف الإسلامي ، فهو حين يتكلم عن (السر) مثلاً يقول : « ويحكي عن الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله تعالى أنه قال : « أسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم^(٣) » .

غير أن الحلاج أضاف جديداً إلى مسائل التصوف المعروفة في القرن الثالث ، كما كان له فضل سبق إلى مسائل لم يتكلم فيها أحد قبله ؛ فقد أحب الحلاج حباً إلهياً — فالحب الإلهي طابع القرن الثالث — ولكن حب الحلاج كان لونا آخر يختلف عن ألوان الحب التي عهدت عند بقية الصوفية ، فقد لَوَّنَ هذا الحب بألوان نفسه المتوثبة « فكان يصيح في الأسواق وهو في حالة من الجذبة والطرب : يا أهل الإعلام أغيثوني ، فليس (أى الله) يتركني ونفسي فأتهنى بها ، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيعه^(٤) » وكان لحيه أثاره المعروفة عند غيره من كبار المشايخ ، فقد قال بالاتحاد كما قال به غيره ، وتفوه بشطحات كما تفوه البسطامي والشبلي فقال (أنا الحق) . ولكن اتحاد الحلاج لم يكن كاتحاد غيره من الصوفية المعاصرين ، فهو يقول بالاتحاد مع بقاء كل عنصر

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٧ — ١١٨ .

(٢) راجع محاضرات الأدباء ج ١ ص ٢٣٠ .

(٣) الجمع ص ٢٣١ .

(٤) شخصيات قلقة ص ٦٩ .

من عنصريه على ما هو عليه دون تغير ولذلك اتهم بالحلول ، وقد كتب أمير الأهواز إلى بغداد بعد أن قبض عليه سنة ٣٠٦ هـ « يذكر أن البينة قامت عنده أن الحلاج يدعى الربوبية ويقول بالحلول ^(١) » وهو يعنى بذلك قوله (أنا الحق) وقد رد الحلاج هذه التهمة بأنه يمر عن حالة الجمع عند الصوفية .

وكان حب الحلاج أوسع مدى من حب غيره من الصوفية ، ولأول مرة في تاريخ التصوف نرى الحب الإلهي يتجاوز ذات الله إلى أول مخلوقاته وهو نور محمد ، ذلك النور الذي أشرق قبل أن يكون الخلق ، ومنه استمد الأنبياء هديهم والأولياء معارفهم لتجليه على مر الأيام فهم ، وهذا النور القديم كما هو مصدر هداية هو مصدر خلق ، فنه كانت الأكوان ولولاه ما كان وجود « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، هته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم ^(٢) » وعن الحلاج أطلقت نظريته في (النور المحمدي) في الأزمنة التالية تظهر في أشكال وتسميات مختلفة عند الصوفية ، ولكن الجوهر الذي نادى به الحلاج ظل كما هو على مر الأزمان ^(٣) .

وكما كان لهذه النظرية أثرها في التصوف كان لها أثر مائل في الأدب ، فقد كانت عاملاً هاماً في استئناف مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على أسلوب يتفق وهذه النظرية ، بعد أن كانت المدائح في عهده لا تختلف عن المدائح العادية في الأدب العربي ، ومدائح الرسول عليه السلام وهم مشهورون في الأدب العربي يستقون من معين الحلاج وينسجون على منواله .

ومن نتائج الحب الإلهي عند الحلاج قوله بوحدة الأديان ، فهو يرى أن الأديان

(١) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٥٥ .

(٢) كتاب الطوسين ص ١١ .

(٣) تشبه نظرية النور المحمدي عند الحلاج نظرية الوجود الثاني أو العقل الأول عند الفارابي ، ويظهر أن كليهما متأثر في نظريته بالأفلاطونية المحدثة . (راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ترجمة أبي رييدة ط لجنة الألف والترجمة والنشر الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م ص ١٤٨ — ١٤٩) .

وجهاً نظر إلى حقيقة واحدة ، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف
نظرة الآخرين والجميع ينشدون شيئاً واحداً ، وهم في ذلك محقون لأن الاختلاف
لا يعمدو أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب والتقصود في الجميع لا يختلف . وقد
استلزم الكلام في وحدة الأديان كلاماً آخر في الجبر ، لأنه نتيجة طبيعية لهذه
الوحدة « فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختاراً منهم بل اختياراً
عليهم فمن لام أحداً بيطان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا
مذهب القدرية والقدرية مجوس هذه الأمة ^(١) » والجبر يقضى الفرق بين الإرادة
والأمر ، وهو لذلك يرر مسلك إبليس في رفض السجود لآدم ، لأن الله سبحانه
أراد عدم السجود في الأزل رغم الأمر بالسجود ، وإبليس رأى أن هذا الأمر
ظاهرى فقط ، وهو في حقيقته ابتلاء ، والله وحده هو الحقيق بالسجود له « لما
قبل لإبليس أسجد لآدم خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى الآك حتى
أسجد له ؟ إن كنت أمرتني فقد نهيتني . قال : فإنى أعذبك عذاب الأبد ، فقال :
أو لست ترى في عذابك لى ؟ قال : بلى ، فقال : فرويتك لى تحملنى على رؤية
العذاب ، أفعلى ما شئت ^(٢) » وهو يفاصل بين موقف إبليس وموقف موسى ،
ويرى أن موقف إبليس في رفض السجود أقيم وهو أشبه ما يكون بموقف محمد ،
وكل ما هنالك من فرق بينهما أن محمداً لم يرجع إلى حوله فقال : بك أصول وبك
أجول ، بينما رجع إبليس إلى حوله فقال . أنا خير منه .

وهو لذلك يرى أن فرعون وإبليس على الرغم من اللعنة التى لحقتهم مثالان
رائعان من أمثلة الفتوة وعدم الرجوع عن الدعوى ، وهو يتخذ منهما قدوة في
عدم رجوعه عن دعواه (أنا الحق) ، ويقول « فصاحي وأستاذي إبليس وفرعون ،
وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق فى اليم وما رجع عن
دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبته ^(٣) » .

(١) ابن الفارض والحب الألهى ص ٢٩٦ .

(٢) كتاب الطواسين ١١

(٣) كتاب الطواسين ص ٥١ .

هذه آراء الحلاج الصوفية مجمة ، وهي آراء تظهر فيها قوة شخصية الحلاج . من حيث الذوق الصوفي والنظر العقلي لأن الحلاج كان أظهر صوفية القرن الثالث جنوحاً إلى النظر العقلي ، بل إنه يمكن أن يعتبر بداية لمرحلة جديدة في تطور التصوف الإسلامي ، وأياماً كان فقد عبر الحلاج عن هذه الآراء نثراً مرة وشعراً مرة أخرى ، وهو في تعبيره الشعري نسيج وحده بين صوفية القرن الثالث ، فمادته الشعرية أحفل بالآراء والمعاني الصوفية مما أثر عن الشعراء الآخرين من الصوفية المعاصرين والسابقين ، وهي كذلك أكثر تفصيلاً وأوضح تصوراً لهذه المعاني والآراء ، كما أن ما خلف الحلاج من تراث شعري لا يعد له تراث شاعر آخر من هؤلاء الشعراء .

٥ — وإلى جانب الذوق الصوفي عند الحلاج لا يمكن أن ننكر أثر ثقافته في صقل هذه الآراء وأبرازها وتفصيلها وتنقيحها واقتباس بعضها عن الثقافات الأخرى غير الإسلامية ، وبعض هذه الثقافة جاء نتيجة التعلم ، وبعضها حصله عن طريق المخالطة في الرحلات والأسفار . ومن المعروف أن الحلاج كان واسع الثقافة الإسلامية المتعارفة في عصره « قال الواصل : قلت لابن سريج ما تقول في الحلاج ؟ قال : أما أنا أراه حافظاً للقرآن ، عالماً به ، ماهراً في الفقه ، عالماً بالحديث والأخبار والسنن ^(١) » ومن الطبيعي أن يكون صوفي كبير كالحلاج عالماً بهذه المواد التي تمثل ظاهراً الشريعة ، ولم يكن الانفصال قد اتضح بعد بين ظاهر الشريعة وباطنها ، بل إن صوفية هذا القرن أعلنوا بمناسبة وغير مناسبة أن آراءهم في التصوف تستند إلى نصوص الشريعة ، وما لم يكن كذلك من آرائهم فهو باطل . وفي تراجم كبار الصوفية في هذا القرن كلام لا لبس فيه في بيان الصلة الوثيقة بين الظاهر والباطن (راجع مثلاً الرسالة للقشيري) فمن الطبيعي أن يكون الحلاج عالماً بهذه الفروع الوثيقة الصلة بحياته . غير أن فروعاً أخرى من المعرفة عرف علم الحلاج بها ، فقد قيل : إنه « كان يعرف الشعبة والكيمياء والطب ^(٢) » وقد

(١) أخبار الحلاج ص ١٠٦ — ١٠٧ .

(٢) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٥٥ .

يكون هذا الحكم قائماً على تحليل الخوارق التي أثرت عن الحلاج من إحضار الأطعمة في غير حينها ومداداة المرضى ، وإن كانت معرفة الحلاج بالكيمياء والطب ليست غريبة على عصره فذو النون مثلاً كان يعرف الكيمياء لأنها كانت تعد من الثقافة الضرورية للكبار من رجال العصر .

وليس من شك في أن الحلاج قد أفاد في رحلته إلى الشرق كثيراً من المعلومات عن حياة الشعوب الشرقية ومعتقداتها بصرف النظر عن تأثره أو عدم تأثره بهذه المعتقدات ؛ فقد علل الحلاج ذهابه إلى الشرق في إحدى رحلاته هاتين بأنه ذاهب ليدعو الخلق إلى الله ، وإنسان يدعو قومًا إلى عقيدة ما لا بد وأن يكون ذا إلمام بعقيدتهم الأصلية التي يحاول تغييرها ، هذا زيادة على أن تأثر الحلاج بالثقافات الشرقية مما نص عليه من بعض الكتاب الصوفية ، فالسهروردي :

« يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينها صاح :

اقتُلُونِي يَا نِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي

وهذا أيضا ما عناه هذه الكلمات :

هَيْكَلِي الْجَنَسِ نُورِي الصِّمَمِ صَمَدِي الرُّوحِ دِيَانُ عَلِيمِ
عَادَ بِالرُّوحِ إِلَى أَرْبَابِهَا فَبَقِيَ الْهَيْكَلُ فِي التُّرْبِ رَمِيمِ^(١)

وقد كان الحلاج ذا معرفة واسعة بالمسيحية واليهودية بصفة خاصة من بين الديانات المعروفة ، وعن المسيحية نقل اصطلاحى « اللاهوت » و « الناسوت » ليعبر بهما عن العنصر الإلهى والعنصر الإنسانى فى الاتحاد الذى ينطوى فى جوهره على الحلول ويمثل ذلك قوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتُهُ مِرَّسَنَا لَاهُوتِهِ النَّاقِبِ

نَمْ بَدَا لِحَلْفِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْفَهُ كَلْحِظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ (١)

ففي هذه الأبيات « إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية اللاهوت والناسوت ، وهما اصطلاحان أخذها الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعيتي المسيح ، أضف إلى هذا أن الحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت — أو الروح الإلهي بالروح الإنساني — بأنه حلول والحلول كلمة يقرنها المسلمون دائماً بالمسيحية (٢) » أما اليهودية فيبدو أنه متأثر منها بالأثر القائل إن الله خلق آدم على صورته أى على صورة الله .

ولم يكن الحلاج سلبياً في تصوفه ، بل كان يشارك في الحياة الاجتماعية العامة ، بل والحياة السياسية ، وكان له آراؤه الخاصة في كل منها ، وقد اعتبر في فترة من الفترات خطراً سياسياً يهدد الحكم القائم بآرائه الإصلاحية من ناحية ، وبكثرة أتباعه من ناحية ثانية « ولقد أحيا الحلاج في قلوب الكثيرين — بفضل حميته المليئة بالمفارقات — الرغبة في الإصلاح الأخلاق الشامل للجماعة الإسلامية في شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ، وأقنع كثيراً من المؤمنين بالنائدة الاجتماعية التي تجنى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحجوب رئيسهم في كل فترة والشاهد الحالى أعني (القطب) ، ويقول الإصطخري إن كثيراً من عليه القوم رأوا حينئذ في الحلاج أنه هو ذلك الرئيس المحجوب المهم ، وكان لهم معه مراسلات فيها هداية روحية ، مما هيا له الخوض في السياسة العامة (٣) »

٦ — وقد كان الحلاج شخصية غريبة في حياته وموته على السواء ، مما جعل الآراء تتشعب فيه حتى لا يكون بينها اتفاق ، وطبيعى أن تكون آراء غير الصوفية

(١) كتاب الطولوسين ص ١٣٠ .

(٢) في النصوص الإسلامية وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي الملا عفيفي ص ١٣٤ .

(٣) شخصيات قلقة ص ٧٠ — ٧١ .

ضد الحلاج ، فإن العامة والعلماء من أهل الظاهر والحكام ليست لديهم القدرة على فهم مادعا الحلاج إليه من آراء ومذاهب يستعصى فهمها على المبتدئين في التصوف بله البعدين عنه ، وقد كان للسلطان القائم أثناء مضرع الحلاج وبعدة أثر رأى أثر في تشكيل الفكرة العامة عن الحلاج تشكيلا معينيا يبرر — على الأقل — ما اتخذته من تصرفات ، ولكن الغريب أن لا تتفق آراء الصوفية في الحلاج وهم أولى الناس بفهمه والتماس الأعذار له ، وإذا كان الحسد يمكن أن يضل بعض هؤلاء الصوفية في أحكامهم عليه فقد كان رأى الصوفى العام جديرا باتخاذ حكم حاسم واضح في الحلاج وآرائه ، ولكن عوامل متعددة منها ما يتصل بالحلاج ومنها ما يتصل بظروفه التي ليس له دخل فيها كل ذلك حال دون اتخاذ هذا الحكم ، وظل الاضطراب قائما يتناقله الكتاتيون جيلا بعد جيل ، قال الخطيب البغدادي « والصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفي الحلاج أن يكون منهم وأبى أن يعده فيهم ، وقبله من متقدميهم أبو العباس بن عطاء البغدادي ومحمد بن خفيف الشيرازي وإبراهيم بن محمد النصرآبادي النيسابوري وصححو له حاله ودونوا كلامه حتى قل ابن خفيف : الحسين بن منصور عالم رباني ، ومن نفاه عن الصوفية نسبه إلى الشعبذة في فعله وإلى الزندقة في عقده ^(١) »

وقد حمل لواء الحملة الصوفية ضد الحلاج الجنيد بن محمد البغدادي وعمرو بن عثمان المكي ؛ أما الجنيد فقد كان سلاحه الإنكار على الحلاج في مجالسة الغاصبة بالصوفية ، فقد كان الجنيد (سيد الطائفة) ، وكان لإنكاره هذا صده في قلوب سامعيه ، وإن كان قد لقي معارضة في بعض الأحيان من المخلصين للحلاج « قال أحمد بن يونس ، كنا في ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان في الحلاج ونسبه إلى السحر والشعبذة والثيرنج ، وكان مجلسا خاصا غاصا بالمشايخ ، فلم يتكلم أحد احتراما للجنيد ، فقال ابن خفيف : يا شيخ لا تطول ، ليس إجابة الدعاء والإنجبار عن الأسوار من التيرنجات والشعبذة والسحر ، فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف ، فلما خرجنا أخبرنا الحلاج بذلك ، فضحك وقال . أما ابن خفيف فقد

تعصب لله وسيؤخر على ذلك ، وأما أبو القاسم الجنيدي فقد قال : إنه كذب ، ولكن قل له : سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون ^(١) .

أما عمرو بن عثمان فقد تقدم أن الجفوة دبت بينه وبين تلميذه الحلاج منذ تزوج الحلاج من ابنة أبي يعقوب الأقطع ، وقد اتخذ المكي سلاحاً آخر ضد الحلاج غير الذي اتخذ الجنيدي وإن كان السلاحان من نوع واحد ، وذلك هو اتهام الحلاج بادعاء القدرة على معارضة القرآن أو معارضته فعلاً ، وقد أشاع المكي في العالمين ذلك عن الحلاج ، وقد روى عنه هذا الاتهام في روايات مختلفة يذكر بعضها علته والدافع إليه ، ففي أخبار الحلاج « وأما عمرو بن عثمان فكان علة إنكاره أن الحلاج دخل مكة ولقي عمرًا فلما دخل عليه قل له : الفتي من أين ؟ فقال الحلاج : لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكاه فإن الله تعالى يرى كل شيء ، فنجعل عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة ثم أشاع عنه أنه قال : يمكنني أن أتكلم بمثل هذا القرآن... الخ ^(٢) » وإذا كانت هذه الرواية تظهر عمرو بن عثمان بالتحامل على الحلاج فإن غيرها يظهره بمظهر الثيرة على الدين ومبادئ الطريق ويلقي التبعة على الحلاج ، ففي تاريخ بغداد « وحكي عن عمرو المكي أنه قال : كنت أماشيته في بعض أزقة مكة وكنت أقرأ القرآن ، فسمع قراءتي فقال يمكنني أن أقول مثل هذا ففارقته ^(٣) » وفيه أيضا عن محمد بن يحيى الرازي « سمعت عمرو بن عثمان يلعنه ويقول لو قدرت عليه لقتلته بيدي ، فقلت : إيش الذي وجد الشيخ عليه ؟ قال : قرأت آية من كتاب الله فقل : يمكنني أن أولف مثله وأتكلم به ^(٤) بل إن روايات أخرى لنفس الخبر تجعل الحلاج يقوم بمعارضة القرآن فعلاً ، وتجعل ما أصابه من الصلابة نتيجة دعاء المكي عليه ، ففي ترجمة المكي في الطبقات الكبرى ما نصه : « وحكي أنه رأى الحسين بن منصور وهو يكتب شيئاً فقال : ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن ، فدعا عليه وهجره . قال الشيوخ فالذي

(٢) أخبار الحلاج ص ٩٢ .

(٣) أخبار الحلاج ص ٣٨ .

(٤) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢١ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

أصاب الحلاج وحل به من البلاء كان من ذلك الدعاء .
وهناك من الصوفية من يوجه إنكاره على الحلاج إلى الطريقة لا المبدأ ،
فمعتد بهم أن آراء الحلاج وعلى الأخص في دعواه الظاهرة الاتحاد بالله والتي نشرها
في قوله (أنا الحق) صحيحة في مجملها ، وأن الحلاج يستحق اللوم لا على هذه
الآراء ولكن على إذاعتها على الناس وإفشاء السر الذي كاشفه به مولاه ، ومن
هؤلاء أبو بكر الشبلي الذي يقول « كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً
إلا أنه أظهر وكتمت ^(١) » وروى أنه وقف على الحلاج ، وهو مصلوب « فنظر إليه
وقال : ألم نهك عن العالمين ^(٢) ؟ » .

تلك صورة موجزة عن آراء الصوفية المعاصرين للحلاج ، أما من جاءوا بعده
من الصوفية شيوفاً كانوا أو كتاباً فإنهم بنوا آراءهم على ما أثر عن هؤلاء
المعاصرين ، وقد ساهمت هذه الآراء المتأخرة في تعقيد الفكرة عن الحلاج أكثر
مما ساهمت في بيان وجه الحق فيها ، وإن كل رأى يقال في الحلاج بعد ذلك سوف
يضيف جديداً إلى المشكلة دون أن يساهم في حلها ، وإن الرأى القاطع في الحلاج
ليبدو أن الطرق الموصلة إليه قد اندثرت وأحت معالمها . ولكن الذي لا يختلف
فيه الخصوم والأنصار والمحايدون هو أن الحلاج شخصية فذة عبقرية خلقت للمجد
لا لتعيش عيش السوق من الناس ، لقد كان الحلاج مغرطاً في كل شيء ، والإفراط
دائماً مدارج نحو المجد إذا ما ارتكز على العبقرية ، إن الاعتدال من شأن الضعفاء
والتافهين ، ولكن الإفراط شيمة أولئك الممتازين الذين يصنعون التاريخ :

هُمُ الْمُبْدِعُونَ بَدِيعَ الْعَالَمِ إِذَا كَانَ غَيْرُهُمُ الْمُتَّبِعُ
وَمَا الدِّينُ إِلَّا مَعَ التَّابِعِينَ وَلَسَكِنَّا الْمَجْدُ الْمُتَّبِعُ ^(٣)

الحلاج

الحلاج

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢١ .

(٢) نفس المرجع والصفحة . ومقول القول آية قرآنية نصها « قالوا أُولم نهك عن

العالمين »

بالواو (الحجر : ٧٠) .

(٣) محاضرات الأدباء ج ١ ص ١٨٦ والبيتان لابن الرومي ،

(م — ٢٣ الصوف في الشعر العربي)

(ب) شعر المحرم :

نشر ديوان الحلاج في مجلة الجمعية الآسيوية سنة ١٩٣١ وعليه تعليقات من الناشر باللغة الفرنسية^(١) ، وقد صنّف الناشر هذا الديوان على الوجه الآتي :

(١) القسم الأول : وهو من إنشاء الحلاج نفسه ومصنف ثلاثة أصناف :

١ - القصائد : ولا تقل الواحدة منها عن سبعة أبيات ، وعددها إحدى عشرة قصيدة .

٢ - المقطعات : وتراوح الواحدة منها بين ييتين وسبعة أبيات ، وعددها تسع وستون .

٣ - اليتامى : واليتيمة منها بيت واحد ، وعددها سبع .

(ب) والقسم الثاني : نما استشهد الحلاج به من شعر غيره ، أو حمل عليه بعد موته ، أو أنشئ على لسانه ، ويتألف من مجموعات خمس .

١ - المجموعة الأولى : قطع مستعارة من شعراء سابقين وهم .

(١) عبد الصمد بن المعدل . (٢) الحسين بن الضحاك (٣) شعراء مجهولون . (٤) أبو العتاهية . (٥) سهل التستري . (٦) الجنيد البغدادي . (٧) أبو الحسين النوري . (٨) سمنون .

٢ - المجموعة الثانية : قطع من شعراء لاحقين وهم :

(١) أبو فراس الحمداني (٢) أبو نصر السراج . (٣) متفرقات . (٤) عين القضاة الحمداني . (٥) مدرسة ابن عربي .

(١) الديوان في القسم الأول من قسمي المجلة سنة ١٩٣١ م النسخة الفرنسية رقم ١٥٢ Periodique بدار الكتب المصرية .

٣ — المجموعة الثالثة : متفرقات في لسان حال الحلاج ، وهذه تتناول الحب الإلهي والرغبة في المقاساة :

٤ — المجموعة الرابعة : قصائد من شعراء محدثين تتناول موت الحلاج ، وأصحاب هذه القصائد هم :

(١) أبو الحسن علي مظفر سبتي (القرن السادس الهجري) (٢) عز القدسي .
(٣) علي الششتري . (٤) اليافعي . (٥) الحريفيش المكي .

٥ — المجموعة الخامسة . ملحقات .

وبدهي أن الذي يعنينا هنا هو القسم الأول من قسمي الديوان ، لأنه من صنع الحلاج نفسه . أما القسم الثاني فليس له فيه نصيب اللهم إلا الاختيار للاستشهاد في المجموعة الأولى من القسم الثاني ، وهذا القدر من الشعر لا يصح إدخاله في الاعتبار إلا إذا لم يعرف أصله الإنساني الذي نقل عنه . هذا فضلا عن أن أكثر الشعراء السابقين الذين اختار الحلاج الاستشهاد بشعرهم من شعراء الزهد والتصوف ، ومن تقدم الكلام عنهم في مواضع سابقة ، ولا يحسن تكرار القول عنهم .

وتقسيم الناصر للقسم الأول من الديوان تقسيم لا ينقصه التنظيم الشكلي ، ولكنني مضطر لاتباع تقسيم آخر يقوم على الناحية الموضوعية لشعر الحلاج يمكن إجماله فيما يلي :

١ — التصوف العملي في شعر الحلاج .

٢ — الحب الإلهي والمعرفة .

٣ — الاتحاد وطبيعته ، والفناء وشطحاته .

٤ — النور الحمدي وأثره في الدأخ النبوية .

٥ — وحدة الأديان .

هذه هي الموضوعات التي يمكن أن يقسم إليها شعر الحلاج ، وهي في الواقع

تجمع العناصر الرئيسية التي تتكون منها آراء الحلاج ومذهبه في التصوف ، فبمقدار نجاح شعر الحلاج في تصوير هذه الموضوعات يكون نجاحه من الناحية الفنية الموضوعية . ويحسن أن أبادر هنا بالتنبيه إلى أن أخطاء النقل تشيع في الديوان شيوعاً ظاهراً ، بعضها مما يمكن إصلاحه لظهور وجه الصواب فيه ، وبعضها يستعصى على الإصلاح ، وفي كل موضع يكون هذا الإصلاح ممكناً سأشير إلى موضعه وأبين أصله . .

١ — شارك الحلاج صوفية عصره الكلام عن الناحية العملية في التصوف ، فذم الدنيا ، ودعا إلى الزهد فيها ، وأقام وجهة نظره في الدعوة إلى الزهد على أساس ديني ، فقال :

دُنْيَا تُخَادِعُنِي كَأَنَّ
بِي لَسْتُ أَعْرِفُ حَالَهَا
ذَمُّ الْإِلَهِ حَرَامُهَا
وَأَنَا اجْتَنَبْتُ حَلَالَهَا
مَدَّتْ إِلَيَّ بَيْمَتَهَا
فَرَدَدْتُهَا وَشِمَالَهَا
وَرَأَيْتُهَا مُحْتَاجَةً
فَوَهَبْتُ مُجْلَتَهَا لَهَا
وَمَتَى عَرَفْتُ وَصَالَهَا
حَتَّى أَخَافُ مَلَالَهَا^(١)

والمقطوعة تسير في تصوير الدنيا على منهج صوفي ، فتصورها في صورة حسناء يطلب الناس وصالها ، والشاعر هنا يمتنع عن طلب ذلك الوصال بل يرفضه في غير عناء . لأنه لم يجرب الوصال حتى يهيمه الهجر ، وقد تقدم أن الأبيات نسبت في بعض المراجع إلى شاعر آخر^(٢) وهو محمود بن الحسن الوراق المتوفى سنة ٢٢٣ هـ ، وإذا كانت هذه المقطوعة جيدة السبك فإن ذلك مما يرشح نسبتها إلى الوراق ، لأنه أجاد أسلوباً من الحلاج ، فالحلاج مقطوعات أخرى في نفس الموضوع ليست في مثل هذا اللين ولا هذه السلاسة والقوة مثل قوله :

(١) الديوان : مقطوعة رقم ٤٥ .

(٢) في محاضرات الأدباء ج ١ ص ٣٢٠ .

إِلَى كَمْ أَنْتَ فِي بَحْرِ الْخَطَايَا تَبَارَزُ مِنْ يَرَاكَ وَلَا تَرَاهُ
وَسَمْتِكَ سَمْتُ ذِي وَرَعٍ تَقِيَّ وَفَعَلْتَ فِعْلُ مُتَّبِعٍ هَوَاهُ
فَيَأْمَنُ بَاتَ يَخْلُو بِالْمَعَاصِي وَعَيْنُ اللَّهِ شَاهِدَةٌ تَرَاهُ
أَتَطْلُبُ أَنْ تَنَالَ الْعُفُوفَ مِمَّا عَصَيْتَ وَأَنْتَ لَمْ تَطْلُبْ رِضَاهُ
فَتُبَّ قَبْلَ الْمَمَاتِ وَقَبْلَ يَوْمِ يُلَاقِي الْعَبْدُ مَا كَسَبَتْ يَدَاهُ
أَتَفْرَحُ بِالذُّنُوبِ وَبِالْخَطَايَا وَتَنْسَاهُ وَلَا أَحَدٌ سِوَاهُ^(١)

فالمقطوعة ليست قوية لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ، وهي أشبه
بما تكون بكلام الوعاظ . وقد كان لمجاهدات الحلاج صدى في شعره ، فهو
في إحدى مقطوعات ديوانه يصف خلوته بمحبوبه وقربه منه ، ويشرح ماهية ذلك
القرب فيقول :

لِي حَبِيبٌ أَزُورُ فِي الْخُلُوتِ حَاضِرٌ غَائِبٌ عَنِ اللَّحَظَاتِ
مَا تَرَانِي أَصْغِي إِلَيْهِ بِسَمْعٍ كَيْ أَعْيَ مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتِ
كَلِمَاتٍ مِنْ غَيْرِ شَكْلِ وَلَا نُظْ قِي وَلَا مِثْلُ نِعْمَةِ الْأَصْوَاتِ
فَكَأَنِّي مُخَاطَبٌ كُنْتُ إِيَّاهُ عَلَى خَاطِرِي بِذَاتِي لِذَاتِي
حَاضِرٌ غَائِبٌ قَرِيبٌ بَعِيدٌ وَهُوَ لَمْ تَخْوِهِ رُسُومُ الصِّفَاتِ
هُوَ أَدْنَى مِنَ الضَّمِيرِ إِلَى الْوَهْ سِمْ وَأَخْفَى مِنَ لَأَمِّ الْخَطَرَاتِ^(٢)

والحلاج في هذه المقطوعة يصور الخلوة الصوفية ، وبين أهميتها بياناً واضحاً
في أسلوب سلس ومعان تتابع في انتظام ، فالخلوة الصوفية لها مهمتها التي ينتظرها

(١) الديوان : مقطوعة رقم ٢ وكلمة « الخطايا » في آخر الشطر الأول من البيت الأخير
ليست مجرورة بالياء في الأصل .

(٢) الديوان : مقطوعة رقم ١١ .

الصوفية منها زيادة على العبادة ، لأن العبادة من هم أهل الظاهر ، أما الصوفية فقد فرغوا من التأمل في الثواب والحذر من العقاب ، لأنهم جاوزوا هذه المقامات إلى مقامات أعلى لا يقصدون فيها غير قرب المحبوب ، ولذلك كان الذكر في الخلوات أهم من الصلاة وقراءة القرآن ، لأنه يعين على استحضار حالة الوجد ، والوجد باب الصوفية إلى عالمهم الحبيب ، وهو حالة جذبية تنشأ عن مثير خارجي من ذكر أو سماع لا سلطان لأحد عليها ، لأنها هبة من الله تعالى لمن يشاء من عباده ، وهي كما يقول بعض الصوفية « سر الله عند عبادة المؤمنين » ويقول الحلاج :

مَوَاجِدُ حَقٍّ أَوْجَدَ الْحَقُّ كُلَّهَا وَإِنْ عَجَزَتْ عَنْهَا فَهُوَ الْأَكْبَرُ
وَمَا الْوَجْدُ إِلَّا خَطَرَةٌ ثُمَّ نَظَرَةٌ تُنْشِئُ لَهَا بَيْنَ تِلْكَ السَّرَائِرِ
إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضَوْعَفَتْ ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ .. (١)

ولم يأت الحلاج بمجديد في تفسير الوجد زيادة عن أقوال صوفية عصره ، ولعل أدق ما في المقطوعة قوله « وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة » أي أن الوجد هو عبارة عن خطرة ذكر الحق تعالى في سرائر أوليائه التي تفنى الإنسان عن نفسه ، فيتجلى له الله تعالى في حالة فائئة عن نفسه لأنه يبقى في ربه ، وهو كلام لم يغفل عنه الصوفية المعاصرون .

ويحذر الحلاج من الركون إلى الذكر في الخلوات والاعتراجه ، لأن رؤية الذكر حجاب عن المذكور ، ولا يتم الكشف إلا بالغيبة عن كل ما عدا الله حتى عن الكشف نفسه ، ومن ذلك قول ابن عباد النفري في المخاطبات « رؤيتك للرؤية حجة » ويقول الحلاج :

أَنْتَ الْمَوْلَى لِي لَا الذِّكْرُ وَلَهْنِي حَاشَا لِقَلْبِي أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ ذِكْرِي
الذِّكْرُ وَاسِطَةٌ تُخَفِّيكَ عَنْ نَظَرِي إِذَا تَوَشَّحَهُ مِنْ خَاطِرِي فِكْرِي (٢)

(١) الديوان : مقطوعة رقم ١٩ . ولم تذكر هنا المقطوعة كاملة .

(٢) الديوان : مقطوعة رقم ٢٨ ، وقد اقتضى الوزن تسكين آخر الفعل (يعاق) في

البيت الأول وكان حقه أن ينصب .

وإذا كان الحلاج يجعل الذكر في هذين البيتين واسطة فإنه في بيتين آخرين يجعل هذه الوسائط كفرا فيقول :

إِذَا بَلَغَ الصَّبُّ الْكَمَالَ مِنَ الْهَوَىٰ وَغَابَ عَنِ الْمَذْكُورِ فِي سَطْوَةِ الذِّكْرِ
فَشَاهَدَ حَقًّا حِينَ يُشْهَدُ الْهَوَىٰ بِأَنَّ صَلَاةَ الْعَارِفِينَ مِنَ الْكُفْرِ^(١)

وإذا كان الذكر والصلاة ومظاهر العبادة جميعها وسائط وحجبا دون رؤية الله تعالى فإن النفس وحظوظها أولى أن تكون كذلك ، فلا يتم الكشف إلا بالفناء عن النفس فناء تاما :

بَدَا لَكَ سِرٌّ طَالَ عَنْكَ اكْتِمَامُهُ وَلَا حَ صَبَاحٌ كُنْتَ أَنْتَ ظَلَامُهُ
وَأَنْتَ حِجَابُ الْقَلْبِ عَنْ سِرِّ غَيْبِهِ وَلَوْلَاكَ لَمْ يُطْبِعْ عَلَيْهِ خِتَامُهُ^(٢)

وإذا كان الحلاج يتفق وسائر الصوفية في مجاهداته وما يترتب على هذه المجاهدات من أحوال ذوقية فإنه ينفرد عن هؤلاء الصوفية في أنه يجعل من المقاساة والآلام شيئا مقصودا لذاته ، وهو مذهب لم يشارك الحلاج فيه من صوفية القرن الثالث أحد فهو يقول :

أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلثَّوَابِ وَلَكِنِّي أُرِيدُكَ لِلْعِقَابِ
فَكُلُّ مَسَارِي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا سِوَى مَلْدُودٍ وَجَدِي بِالْعَذَابِ^(٣)

وهو هنا لا يقصد ثواب الآخرة وعقابها ، ولكنه يطلق كلمة (الثواب) على النعيم مطلقا ، وكلمة (العقاب) على العذاب مطلقا ، ويقول إنه لا يريد من حبه إلا آلام الوجد ، لأنه يجد فيها لذة لا يجدها في ألوان النعيم الأخرى ، فالمقاساة في الحب لذة لا يعرفها إلا الخاصة من المحبين .

(١) الديوان مقطعة رقم ٣٠ رواية ب

(٢) الديوان مقطعة رقم ٥٢ .

(٣) الديوان مقطعة رقم ٧ .

والحلاج يوافق الرأي الصوفي السائد وهو أن أسرار التصوف يجب أن تصان عن لا يفهمها من العامة وأهل الظاهر ، وأن كل من أذاع هذه الأسرار فقد أدخل بآداب الطريق واستحق وقوع العقاب به ، يقول الحلاج هذا ويعترف أنه ممن أذاع هذه الأسرار وأنه في ذلك مخالف ومتأهل للعقاب :

مَنْ سَارَرُوهُ فَأَبْدَى كُلَّ مَا سَتَرُوا وَلَمْ يُرَاعِ اتِّصَالًا كَانَ غَشَّاشًا
إِذَا النُّفُوسُ أَذَاعَتْ سِرًّا مَا عَلِمَتْ فَكُلُّ مَا حَمَلَتْ مِنْ عَقْلِهَا حَاشًا^(١)
مَنْ لَمْ يَصْنُ سِرًّا مَوْلَاهُ وَسَيِّدِهِ لَمْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَعَاقِبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ زَلَلٍ وَأَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأَنْسِ إِجْحَاشًا
وَجَانِبُوهُ فَلَمْ يَصْلُحْ لِقُرْبِهِمْ لَمَّا رَأَوْهُ عَلَى الْأَسْرَارِ نَبَّاشًا^(٢)

وقد علق الناصر على هذه القصيدة بأنها من أقدم الشواهد في هذا الموضوع ، ولهذا نقدها ابن الجوزي .

٣ - وللحلاج في الحب الإلهي ثروة لا تعدلها ثروة شاعر صوفي آخر في القرن الثالث ، ويتناول الحلاج في قصائده ومقطعاته التي أنشأها في الحب الإلهي وصف حبه ، وآثار ذلك الحب ونتائجه ، في أسلوب تبدو فيه شخصية الحلاج التغفاني في حبه واضحة جليلة . وأسلوب الحلاج في حبه الإلهي يعتبر جملة من أصرح الأساليب الصوفية ، فكل قصائده كانت بمنجاة عن ذلك الأسلوب الرمزي الغرق في المادية والذي تخفى معه معاني الشعر فلا يقطع بصوفيته أو إنسانيته ، ف شعر الحلاج إذن شعر صريح ، وليكون الحكم عليه في هذه الناحية دقيقا يمكن أن يقسم أسلوب الحلاج في غزله الإلهي قسمين :

(١) القسم الأول من غزله مصوغ في أسلوب غير مرموز ، ولكن معناه محتمل يصلح أن يحمل على الغزل الإنساني كما يمكن حمله على الغزل الإلهي .

(١) الرواية هكذا وكلمة حاشا في آخر البيت لا وجه لها ولعلها (طاشا) .

(٢) الديوان : القصيدة الخامسة .

(ب) والقسم الثاني مصوغ في أسلوب صريح أيضا ، ولكن معناه لا يمكن حمله إلا على الغزل الإلهي لقراءن تعين ذلك بصفة قاطعة حينما وبصفة مرجحة حينما آخر .

فمن النوع الأول قوله في إخلاص الحب لمحبوبه وتفرد في قلبه ورضاه بجريان أحوال الحب المختلفة عليه :

سَكَنْتَ قَلْبِي وَفِيهِ مِنْكَ أَمْرَارُ فَلَيْهِنِكَ الدَّارُ بَلْ فَلَيْهِنِكَ الْجَارُ
مَا فِيهِ غَيْرُكَ مِنْ سِرٍّ عَلِمْتُ بِهِ فَانْظُرْ بِعَيْنِكَ هَلْ فِي الدَّارِ دِيَارُ
وَأَيُّهَا الْهَجْرُ إِن طَاطَتْ وَإِنْ قَصُرَتْ فَمُؤْنِسِي أُمْلِي فِيهَا وَتَذَكَّارُ
إِنِّي لَرَاضٍ بِمَا يُرْضِيكَ مِنْ تَلَفِي يَا قَاتِلِي وَلِمَا تَحْتَارُ أَخْتَارُ^(١)

فهذا أسلوب ليس فيه ما يصرفه إلى وجهة معينة في الغزل ، فمن الممكن أن يتغنى به إنسان حب محبوب من البشر سيطر على قلبه فانفرد به وملكه فأصبح ولا هم له سوى رضا حبيبيه ولو كان رضاه هذا في تلف ذلك الحب المدنف ، كما يمكن أن يصرف إلى الغزل الإلهي ليصبح وصفا لحالة صوفي أخلص حبه لله فأصبح رضاه في رضاه ربه وأمسى أمله في نيل بغيته من حبه سراجا يضيء له ظلمة ليالي الهجر والحجاب ، ومن أسلوبه المحتمل كذلك قوله :

وَاللَّهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ إِلَّا وَحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي
وَلَا خَلَوْتُ إِلَى قَوْمٍ أَحَدُهُمْ إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِي بَيْنَ جُلَاسِي
وَلَا ذَكَرْتُكَ تَحْزُونًا وَلَا فَرَحًا إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِي بَيْنَ وَسْوَاسِي
وَلَا هَمَمْتُ بِشَرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطَشٍ إِلَّا رَأَيْتُ خِيَالًا مِنْكَ فِي السَّكَايسِ
وَلَوْ قَدَرْتُ عَلَى الْأَنْيَانِ جِثْمُكُمْ سَعْيًا عَلَى الْوَجْهِ أَوْ مَشْيًا عَلَى الرَّاسِ
مَالِي وَلِلنَّاسِ كَمْ يَلْحَوْنِي سَفَهًا دِينِي لِنَفْسِي وَدِينُ النَّاسِ لِلنَّاسِ^(٢)

فليس في هذه المقطعة ما يعين صرفها إلى وجهة معينة في الغزل ، والمقطوعة تظهر عليها مسحة من قوة الأسلوب ورصانة السبك وجدة المعاني وحرارة الإخلاص ، وتختتم بيت تبدو فيه الطبيعة الحلاجية تلك الطبيعة الثائرة الخارجة على المألوف في عدم مبالاة بما تواضع عليه الناس من عادات وتقاليد ، فللحلاج دينه والناس دينهم .

ومن المقطعات التي تظهر فيها هذه الروح قوله :

الْحُبُّ مَا دَامَ مَكْتُومًا عَلَى خَطَرٍ وَغَايَةُ الْأَمْنِ أَنْ تَدْنُو مِنَ الْحَذَرِ
وَأَطْيَبُ الْحُبِّ مَا تَمَّ الْحَدِيثُ بِهِ كَالنَّارِ لَمْ تَوْتِ نَفْعًا وَهِيَ فِي الْحَجَرِ
مِنْ بَعْدِ مَا حَضَرَ الْأَحْبَابُ وَاجْتَمَعَ أَلْ أَعْدَاءُ وَاخْتَطَّ إِسْمِي صَاحِبُ الْخَبَرِ
أَرْجُو لِنَفْسِي بَرًّا مِنْ مَحَبَّتِكُمْ إِذَا تَبَرَّأْتُ مِنْ سَمْعِي وَمِنْ بَصَرِي ^(١)

فهو يأبى إلا أن يعلن حبه لأن في ذلك طيب الحب ولأن النار لم ينتفع بها إلا بعد خروجها من حجيرها بالقدح ، على الرغم من تصريحه بأن أسرار الصوفية مما لا يحسن إذاعته على الناس . والحلاج في حبه نهب لاختلاف الأحوال عليه يزول عنه الحال لينزل به ضده ، وليس كهؤلاء الذين ثبت بهم حبهم على حال واحدة لا يزول ، فإن هؤلاء يدعون أنهم جازوا مرحلة التغير إلى مرحلة الاستقرار وعبروا سكرات الحب إلى صحوه ، أما الذين مازالوا يعانون هذه السكرات فهم الذين تختلف عليهم الأحوال وتقاذفهم أمواجه :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي بَحَارِ الْهَوَى يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَأَنْحَطُ
فَتَارَةً يَرْفَعُنِي مَوْجُهَا وَتَارَةً أَهْوَى وَأَنْفَطُ
حَتَّى إِذَا صَيَّرَنِي فِي الْهَوَى إِلَى مَكَانٍ مَالَهُ شَطْطٌ ...

(١) الديوان مقطعة رقم ٢٤ والبيت الثالث مضطرب في الأصل وقد غيرت فيه ألفاظا لسلامة المعنى ، وهو في الأصل هكذا : من بعد ما حضر الحباب واجتمعوا الأعداء وأقط اسمي صاحب الخبر .

نَادَيْتُ يَامَنْ لَمْ أُبْجِ بِاسْمِهِ وَلَمْ أَخُنْهُ فِي الْهَوَى قَطُّ
تَقِيكَ نَفْسِي الشَّوْءَ مِنْ حَاكِمٍ مَا كَانَ هَذَا بَيْنَنَا شَرْطُ^(١)

تلك مقطوعات محتملة المعاني الغزلية يمكن صرفها إلى الناحية الإنسانية كما يمكن صرفها إلى الناحية الإلهية ، وطبيعى أن يكون نصيب هذا اللون من الغزل في شعر الحلاج من الإغراق في المسائل الروحية أقل من نصيب ذلك النوع ذى المعاني الإلهية الصريحة ، ففي هذا النوع الأخير يترك الشاعر الميدان المشترك بين الغزلين إلى دائرة خاصة بالغزل الإلهى يكون الكلام فيها قاصرا على الحب الإلهى وماهيته وحالاته .

وقد تقدم أن في هذا النوع الأخير قرأنا معينة أو مرجحة تصرف مقطوعاته إلى الوجهة الإلهية في الغزل ، ومن ذلك قول الحلاج .

كَبَيْكَ كَبَيْكَ يَا مِرْفَى وَنَجْوَاىَ كَبَيْكَ كَبَيْكَ يَا قَصْدِي وَمَعْنَاىَ
أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَاجَيْتُ إِيَّائِي
يَا عَيْنَ عَيْنٍ وَجُودِي يَا مَدَى هَمِي يَا مَنْطِقِي وَعِبَارَانِي وَإِعْيَاىَ
يَا كُلَّ كُلِّ وَيَا سَمْعِي وَيَا بَصْرِي يَا جُمْلَتِي وَتَبَاعِضِي وَأَجْزَائِي
يَا كُلَّ كُلِّ وَكُلُّ الْكُلِّ مُلْتَبِسُ وَكُلُّ كَلَامٍ مُلْبَسٌ بِمَعْنَاىَ^(٢)

فالحلاج هنا يخاطب محبوبه بأنه سره ومعناه ، وأنه يدعوه لأن محبوبه دعاه أولا ، وأن في دعائه محبوبه دعاء محبوبه إياه ، وهذا المحبوب أحمد بالحب فأصبح وجوده ومنطقه وسمعه وبصره وكله وأجزاءه ، وأن هذا الاتحاد تناول كل ذرات الحب فأصبح ومحبوبه شيئا غير مفترق . وهذا أسلوب صوفى في الغزل لم يعمد عند شعراء الغزل الإنسانى الذين لم يصلوا فى جههم إلى هذه الحقائق الروحانية كما وصل

(١) الديوان مقطعة رقم ٣٤ .

(٢) الديوان : القصيدة الأولى .

الصوفية ، ولاختلاف المحبوب بين الطائفتين أثر في اختلاف معاني الغزل الصريح بينهما .

وقد تكون القرينة المعينة واضحة الدلالة لأنها نص في موضوعها ، كأن يعبر عن معاني الغزل بالألفاظ اصطلاحية خاصة بالصوفية ، أو تكون المعاني مما لا يتناولها غيرهم كقوله :

حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ حُبِّكَ يَا قُدْسِي تُكَاشِفُنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي فَنْسِي
أَقْلُبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَمِنْكَ بِهِ أُنْسِي
فَهَا أَنَا فِي حُبِّ الْحَيَاةِ مُجْمَعٌ

مِنَ الْأُنْسِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْخَلْبِ (٢)

فعبارة (يا قدسي) مما لا يخاطب به غير الله سبحانه ، والكاشفة خاصة بأرباب القلوب ، والانكاش عن مخالطة الناس واعتبار الحياة محبسا لا فرج منه إلا بالموت من المعاني التي لا يتناولها غير الصوفية والفلاسفة .

هذان قسمان لأسلوب الغزل الإلهي عند الحلاج : أحدهما ليس نصا في موضوعه يجوز صرفه إلى دنيا المادة كما يجوز توجيهه إلى عالم الروح مع أنه أنشئ في الأصل للتعبير عن معان روحانية ، والثاني نص في تناول المعاني الروحانية والمسائل الصوفية لأن به من القرائن ما يعين توجيهه هذه الوجهة . ومعنى هذا أن الأسلوب الرموز الذي يكتسي أثواب المادة ويستعين بالمعاني الإنسانية الشهوانية الصارخة لا وجود له في شعر الحلاج كما رأيناه عند الآخرين من صوفية القرن الثالث (راجع الفصل المتقدم) فالحق أن الحلاج أثر التصريح على الرمز ، وهذا يرجع إلى طبيعة الحلاج وشخصيته ، تلك الشخصية الثائرة التوثبة النزاعة إلى التجديد ، المحترقة للتقليد ، ومن شأن هذه الشخصية أن تعبر عن آرائها في أسلوب صريح لا موارد فيه ، ولذلك قال بعض المستشرقين : « إن أسلوب الحلاج في الحب أسلوب مجرد من

الظاهر السادية ، فهو لا يستعمل الطريقة الرمزية التي تتخذ شكلا من أشكال الحب الديوى^(١) .

هذا فيما يتصل بأسلوب الغزل الإلهى عند الحلاج ، أما المعانى فقد يتابع صوفية عصره ، فيطرق معانى عادية لا يظهر فيها أثر الابتكار ، لأنها فى متناول أيدي الجميع كقوله :

مَكَانُكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ الْقَلْبُ كُلُّهُ فَلَيْسَ خَلْقٍ فِي مَكَانِكَ مَوْضِعُ
وَحَطَّنَكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظَمِي فَكَيْفَ تَرَانِي إِنْ فَقَدْتُكَ أَصْنَعُ^(٢)

فالمنى مشترك بين الصوفية جميعا بل بين الصوفية والشعراء الحسين ، ومما تابع فيه غيره وإن كان أقل تداولاً من سابقه قوله :

كَانَتْ لِقَلْبِي أَهْوَاءٌ مُفَرَّقَةٌ فَاسْتُجِمِعَتْ مُذَرَّتُكَ الْعَيْنُ أَهْوَاءُ^(٣)

فهو قريب من قول بعض الرهبان ينصح «اجعل لهم ها واحدا فى الطاعة» . ولكن روح الحلاج لا تلبث أن تظهر واضحة فى مقطعات أخرى ، فهو رجل مستهلك فى الحب لا يحب بقلبه كما يحب سائر الناس ، بل يحب بكل قوة فيه ، وإن مظاهر التجرد التى يشاهدها الناس فيها هى مظاهر حب فى حقيقتها :

يَا مَوْضِعَ النَّظِيرِ مِنْ نَظِيرِي وَيَا مَكَانَ السَّرِّ مِنْ خَاطِرِي
يَا جُمْلَةَ الْكُلِّ الَّتِي كَلَّمَهَا أَحَبُّ مِنْ بَعْضِي وَمِنْ سَائِرِي
ثُرَاكَ تَرَنِي لِلَّذِي قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي خِلَابِي طَائِرِ
مُدَّةُ خَيْرَانٍ مُسْتَوْحِشٍ يَهْرُبُ مِنْ قَفْرِ إِلَى آخِرِ
بَسْرِي وَمَا يَدْرِي وَأَمْرَارُهُ تَسْمِي كَلَمَحِ الْبَارِقِ النَّائِرِ

(١) Henri Lammens: Al Hallaj, Un mystique, Musulman * P: 131.

(٢) الديوان مقطعة رقم ٣٥ .

(٣) الديوان مقطعة رقم ٣ .

كَسْرُوعَةِ الْوَهْمِ إِنْ وَهْمُهُ عَلَى دَقِيقِ الْفَائِضِ الْغَائِبِ
فِي لُجِّ بَحْرِ الْفِكْرِ تَجْرِي بِهِ لَطَائِفٌ مِنْ قُدْرَةِ الْقَادِرِ (١)

وكما تتجلى شخصية الحلاج في هذه المقطوعة من حيث المعنى والروح تتجلى طريقته التي يلجأ إليها أحيانا في الألفاظ ، فكثيرا ما يبنى مقطعة من مقطعاته على بضعة أحرف هجائية تتكون منها كلمة ما ، فيقول مثلاً عن لفظ الجلالة :

أَحْرَفُ أَرْبَعٌ بِهَا هَامٌ قَلْبِي وَتَلَاَشَتْ بِهَا هُمُومِي وَفِكْرِي
أَلِفٌ تَأَلَّفُ الْخَلَائِقُ بِالْصُنَّةِ عِ وَلاَمٌ عَلَى التَّلَامَةِ تَجْرِي
نُحْمٌ لَامٌ زِيَادَةٌ فِي الْمَعَانِي نَحْمٌ هَاءٌ بِهَا أَهْمٌ أَتَدْرِي (٢)

وقد يفرق الحلاج في استعمال هذه الطريقة ، فيخرج إلى التعقيد الذي يذهب برونق الشعر ، ويجعله أشبه ما يكون بالألغاز والأحاجي .

ومما يتصل بالحب الإلهي المعرفة ، ولها في شعر الحلاج مكان ظاهر ، وهو لا يتكلم في صلة الحب بالمعرفة وتقدمها عليه أو تأخرها عنه ، بل يتكلم عن ماهية المعرفة ، والفرق بينها وبين العلم فيقول :

لِلْعِلْمِ أَهْلٌ وَالْإِيمَانِ تَرْتِيبُ وَلِلْعُلُومِ وَأَهْلِيهَا انْجَارِيبُ
وَالْعِلْمُ عِلْمَانِ مَنبُودٌ وَمُكْتَسَبٌ وَالْبَحْرُ بَحْرَانِ مَرْكُوبٌ وَمَرْهُوبٌ
وَالدَّهْرُ يَوْمَانِ مَذْمُومٌ وَمُمْتَدَحٌ وَالنَّاسُ إِنْتَانِ مَمْنُوعٌ وَمُسْلُوبٌ
فَاسْمَعِ بِقَلْبِكَ مَا يَأْنِيكَ عَنْ ثِقَةٍ وَاَنْظُرْ بِفَهْمِكَ فَالْتَّمِيزُ مَوْهُوبٌ (٣)

(١) الديوان القصيدة الثالثة

(٢) الديوان مقطعة رقم ٢٨ . والرواية في الأصل أهيم بها والبيت على ذلك مكسور وقد غيرته بهذا التقديم والتأخير ليم الوزن .

(٣) الديوان القصيدة الثانية . وكلمة « أهليها » في البيت الأول بغير ياء في الأصل وبغيرها يكسر البيت .

فهو يفرق بين الإيمان والعلم ، ويقسم العلم إلى نوعين : موهوب ومكتسب ،
والأول هو المعرفة ، والثاني العلم الظاهر الذي يطلبه عامة الناس ، والذهر بالنسبة
لهذه المعرفة بين يوم تم فيه فيمتدح ، ويوم تنقطع فيه فيذم ، والناس بالنسبة لها
بين منعم عليه ومحروم ، وإذا كان السماع عن الثقات هو عدة العلم الظاهر فإن
التمييز والذوق والاستعداد لتلقى الإنعامات الإلهية عدة العلم الباطن وهو المعرفة ،
أما أداتها فهي القلب ، وأما أولئك الذين يتخذون من العقل أداة للمعرفة
كالفلاسفة مثلاً فهم يخطئون منهجها الصحيح

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِدًا أَمْرَحَهُ فِي حَيْرَةٍ يَلْهُو
قَدْ شَابَ بِالتَّلْبِيسِ أَمْرَارَهُ يَقُولُ فِي حَيْرَتِهِ هَلْ هُوَ (١)

وإعداد القلب لتلقى المعرفة أمر شاق لا يقوى عليه إلا أولوا العزم من أهل
الطريق ، فهو يتطلب مجاهدة وصبرا ، وانقطاعا عن الدنيا وما فيها بالجسم والنفس ،
وتخلياً عما سوى الله تعالى جملة ، فإذا ما صقلت النفس وانجلي القلب وكان التجرد
ممن كتب لهم هذا الفوز أشرقت شمس المعرفة على القلب وآتاه الله علم ما لم يكن
ليعلمه .

حَقِيقَةُ الْخَلْقِ قَدْ تَجَلَّتْ مَطْلَبُ مَنْ رَامَهَا عَسِيرُ (٢)

وهو يشبه الحقيقة بالشمس يشرق ضوءها ولا ينال جوهرها .

فَقُلْتُ أَحِلَّالِي هِيَ الشَّمْسُ نُورُهَا قَرِيبٌ وَلَكِنْ فِي تَنَاوُلِهَا بُعْدُ (٣)

ولا بد بعد المجاهدة من الهبة ، فالمجاهدة والإنعام من الله أساسان هامان
لكل معرفة ، فإذا تمت المجاهدة ولم يتم الإنعام بقي التجرد طول عمره بلا معرفة ،
لأن الله وحده هو الواهب لمن يشاء من عباده :

(١) الديوان مقطعة رقم ٦٦ .

(٢) الديوان مقطعة رقم ١٧ .

(٣) الديوان بتيمة رقم ٣ وقد يكون الحلاج مستشهداً بهذا البيت وليس له .

اسْمٌ مَعَ الْخَلْقِ قَدْ تَأْهَوَا بِهِ وَلَهَا
وَاللَّهِ لَا يَصِلُوا مِنْهُ إِلَى سَبَبٍ حَتَّى يَكُونَ الَّذِي أَبْدَاهُ يَبْدِيهِ ^(١)

٣ — والحلاج متحقق بحال الفناء في حبه ، وهو لذلك يغلب عليه السكر والدهش ، وهذا الفناء موهوب لا مكتسب ، وهو قبل أن يتحقق به يطلب من الله تعالى أن ينعم عليه بالفناء برفع ذاته وإفنائها فإنها هي حجابته عن ربه :

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُرَاحِمُنِي فَأَرْفَعُ بَانَكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ ^(٢)

أى أن نفسى هي المانعة لى من الفناء في حبك ، ووجودى هو المانع من الاستهلاك في وجودك ، فارفع هويتى عنى حتى أتحقق بهويتك .

فإذا ما فنى عن نفسه بقى بالله ، لأن الفناء يستلزم البقاء ، والفناء والبقاء يعبر عنهما بمقام الجمع ، وهو شعور بالاتحاد بين المحب والمحبوب ، ويتم في حالة جذبية يصحبها غيبة عن الصور والأكوان ، فإذا ما أفاق الغائب عن غيبته فقد رجع إلى مقام التفرقة ، وهو الحالة العادية للإنسان ، وفيها يرى الخلق غير الحق فيفرق بينهما وقد عبر الحلاج عن مقام الجمع بقوله :

رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنٍ قَلْبٍ فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ ^(٣)

أى أن الاتحاد قد تم بين الرأى والمرئى فأصبحا شيئاً واحداً ، وفي هذه الحالة يعبر كل واحد من عنصرى الاتحاد عن الآخر بضمير المتكلم . ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذا الاتحاد عند الصوفية غير مبنى على النظر العقلى ، بل هو حالة ذوقية تسيطر على المتصوف فيشعر بالوحدة مع الله أو مع الله والأشياء ويرى الجميع شيئاً واحداً وقد تزول هذه الحالة عند المتحققين بمقام الجمع فقط ، وقد لا تزول عند المتحققين بمقام جمع الجمع ، وهى عند الكل حالة ذوقية لا نصيب لها من

(١) الديوان مقطعه رقم ٦٩ . والفعل (يصلو) حذفت منه النون لغير سبب ظاهر

(٢) الديوان مقطعة رقم ٥٥ .

(٣) الديوان . مقطعة رقم ١٠ .

النظر العقلي ، فهي وحدة شهود لا وحدة وجود ، وقد وصفت (سانتا تيريزا) حالة الجمع الصوفي التي يشعر فيها الفاني بالاتحاد في قولها : « في تأمل الوحدة تتبسط الروح تماماً فيما يتعلق بالله ، وتنام تماماً فيما يتعلق بأشياء هذا العالم وفيما يختص بنفسها . وفي الوقت القصير الذي يتم فيه الاتحاد تكون الروح خلواً من كل شعور ، حتى لو أرادت التفكير فإنها لا تستطيعه . وهكذا لا تحتاج لأن تستخدم أية حيلة لاستعمال ذكائها ، فهي تبقى تحت وطأة الخلود في نشاطها لدرجة أنها لا تعرف ما تحب ولا كيف تحب ولا ما تريد .

بالاختصار هي ميتة تماماً بالنسبة للأشياء ، وحية بالنسبة لله^(١) » وهذا وصف واضح لحالة الاتحاد ، ومما يعطى هذا الوصف قيمة ذاتية أن الواصفة جربت هذه الأحوال ، وما رآه كمن سمع ، وهذا الوصف ينطبق تماماً على كلام الصوفية في الفناء عن النفس والبقاء بالله ، وهو ما عبرت عنه بقولها « بالاختصار هي ميتة تماماً بالنسبة للأشياء ، وحية بالنسبة لله » .

تحقق الحلاج بهذه الحالة التي يفنى فيها الصوفي عن نفسه تحت وطأة الشعور بالاتحاد ، فتكلم عن الله بضمير المفرد المتكلم ، وهذا ما يعبر عنه عند الصوفية بالشطح ، وفي بحر هذه الحالة الزاخر نطق الحلاج بقوله : (أنا الحق) ورأى أن رجوعه عن هذه الدعوى في حالة صحوه يسقطه من بساط الفتوة ، فاعتدى بإبليس وفرعون وقال « فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبته^(٢) » وهذه الدعوى كما نطق بها الحلاج نثراً نطق بها شعراً فقال :

لَسْتُ بِالتَّوْحِيدِ إِلَهُو غَيْرَ أَنِّي عَنْهُ أَشْهُو
كَيْفَ أَشْهُو كَيْفَ إِلَهُو وَصَحِيحٌ أَفْنِي هُوَ^(٣)

William James : The Varieties Of Religious ExPerience. (١)

p : 408 .

(٣) الطواسين ص ٥١ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٦٧ .

وقال :

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا (١)

ولكن مذهب الحلاج في الاتحاد يخالف مذهب البقية من صوفية القرن الثالث ، فعلى الرغم من إمكان الاتحاد عنده بين الخلق والحق إذا بلغ العبد درجة معينة من الصفاء الروحي فإن هذا الاتحاد لا يكون فيه امتزاج تام بين الطبيعتين بحيث تصيران طبيعة واحدة ، فإن الإنسان مهما اتحد بربه فإن جوهره يظل إنسانيا كما هو ، فلا اتحاد عند الحلاج يشبه الاتحاد بين العناصر التي لا تزول فيه صفاتها الذاتية كامتزاج الماء بالخر أو العنبر بالمسك قال :

جَبِلْتُ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا يُجْبَلُ الْعَنْبَرُ بِالْمِسْكِ الْفَتَقُ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا فَتَقَرِ (٢)

وقال :

مُزِجْتُ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمَزَّجُ الْحَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ (٣)

ومعنى هذا أن اتحاد الحلاج اتحاد حلولى يكون بين الروح الإلهي والروح الإنسانى، وهذا ما يظهر من البيتين المتقدمين «أنا من أهوى .. الخ» ولعل مما هو أصرح في الحلول قوله :

أَنْتَ بَيْنَ الشَّافِ وَالْقَلْبِ تَجْرِي مِثْلَ جَرَى الدَّمُوعِ مِنْ أَجْفَانِي
وَتَحْمِلُ الضَّمِيرَ جَوْفَ فَوَادِي كَحُلُولِ الْأُرُوجِ فِي الْأَبْدَانِ

(١) الديوان : مقطعة رقم ٥٧ .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٤١ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٤٧ .

لَيْسَ مِنْ سَاكِنٍ تَحْرَكَ إِلَّا أَفْتَحَرَّ كُتُهُ خَفِيَ الْمَسْكَانُ ^(١)

فقول الحلاج إذن أنا (الحق) وقوله (أنا من أهوى) ليس كقول البسطامي ((أنا هو) ؛ لأن البسطامي يشعر بالاتحاد ، وأما الحلاج فيقول بالحلول ، ولذلك يوضح قوله (أنا الحق) في مقطعة أخرى فيقول :

أَنَا سِرُّ الْحَقِّ مَا الْحَقُّ أَنَا بَلْ أَنَا حَقٌّ فَفَرَّقْ بَيْنَنَا ^(٢)

أى أنه قد حل فيه عنصر إلهى فهو حق ، ولكنه ليس الحق بذاته لأنه لا يرى امتزاج عنصرى الاتحاد الذى يتم بين الحب ومحبوبة.

ويعبر الحلاج عن العنصر الإنسانى (بالناسوت) ، كما يعبر عن العنصر الإلهى (باللاهوت) ، وهما تعبيران مسيحيان ، نقلهما الحلاج عن المسيحية كما نقل عنها النظرية التى تقوم عليهما وهى الحلول لأن المسيحية ترى أن عنصراً إلهياً قد حل فى المسيح ، وقد كان به يحى الموتى ويرى الأكمه والأبرص كما كان يظهر للناس ويأكل ويشرب ويتعامل مع غيره بالعنصر الإنسانى فهو — إذن — ذو طبيعة مزدوجة .

وحلول الحلاج على هذا الوضع ليس ذوقاً صوفياً خالصاً ، بل هو مشوب بالنظر العقلى المنقول عن المسيحية التى طال بها الجدل حول هذا الموضوع ، وهنا تظهر أهمية الحلاج فى تاريخ التصوف الإسلامى ؛ فهو من ناحية يمثل العنصر المسيحى فى التصوف الإسلامى تمثيلاً واضحاً ، ومن ناحية أخرى تعتبر آراؤه بدءاً لمرحلة جديدة فى تاريخ التصوف ، تلك المرحلة التى بدأ الذوق الصوفى يختلط فيها بالنظر العقلى .

والنصوص التى يذلل ظاهرها على الاتحاد عند الحلاج ترد فى حقيقتها إلى رأيه فى الحلول ، ذلك بأن الحلاج ليس واحداً للذهاب بل اثنتيه ، فهو يرى أن

(١) الديوان : مقطعة رقم ٦١ .

(٢) الطواسين ص ١٨٤ .

الحب يحل فيه المحبوب إذا ما فني الحب عن صفاته البشرية وحلت محلها صفات أخرى إلهية ، وهذا الحل لا يعنى امتزاج عنصريه امتزاجاً ينفي عنهما حقيقتيهما .. والنصوص التى تدل على الحل صراحة كثيرة فى شعر الحلاج فمن ذلك قوله :
 دَخَلْتُ بِنَا سُوْتِي لَدَيْكَ عَلَى الْخَلْقِ وَتَوَلَّاهُوتِي خَرَجْتُ مِنَ الصَّدْقِ
 ظَهَرْتُ لِقَوْمٍ وَالتَّبَسَّتْ لِفَتْيَةٍ فَتَاهُوا وَضَلُّوا وَاحْتَجَبَتْ عَنِ الْخَلْقِ
 فَتَظْهَرُ الْأَلْبَابُ فِي الْغَرْبِ نَارَةً
 وَطَوْرًا عَلَى الْأَلْبَابِ تَغْرُبُ فِي الشَّرْقِ (١)

وقوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سِرّاً سَنَّا لَاهُوتَهُ الثَّاقِبِ
 ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ
 حَتَّى اتَّسَدَ عَيْنُهُ خَلْقُهُ كَلَحَظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ (٢)

٤ - والحلاج أول صوفى مسلم قال بنظرية (النور المحمدى) ، وتقضى هذه النظرية بقدم نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وتجعله مصدر الخلق جميعاً ، فعنه صدرت الموجودات ، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات ، وما سائر الأنبياء إلا صبور من ذلك النور الأزلئ ، وقد كانت الصورة الكاملة فى محمد بن عبد الله خاتم النبئين وأول خلق الله أجمعين . وقد عقد الحلاج لشرح هذه النظرية فصلاً فى كتاب (الطواسين) سماه (طاسين السراج) قال فى أوله « طس سراج من نور الغيب ، وبدأ وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قر تجلى من بين الأتقار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق أميا لجمع همته . . . الخ (٣) » ثم قال « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر

(١) الديوان : مقطعة رقم ٤٢ .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٥ .

(٣) الطواسين ص ٩ .

«وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، وجوده سبق
العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم^(١) » ثم قال « الحق به وبه
الحقيقة ، هو الأول في الوصلة ، هو الآخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ،
والظاهر بالمعرفة^(٢) »

ومن هذه النصوص تبين نظرية الحلاج في (النور الحمدي) ، فهو أول
تعين من تعيينات الذات الإلهية ، وعنه فاضت المخلوقات الأخرى ، فهو أصل
الوجود وعماده ولولاه ما كان شمس ولا قر ولا نجوم ولا أنهار . وعن الحلاج
تطورت هذه النظرية على أيدي الصوفية في العصور التالية حاملة أسماء مختلفة مثل
«الإنسان الكامل» أو (القطب) ولكن جوهر النظرية ظل كما وضعه الحلاج في
القرن الثالث . والحلاج متأثر في هذه النظرية بعناصر أجنبية ، فالعنصر المسيحي
فيها ظاهر ، والنظرية ليست مسيحية الأصل ، ولكنها يونانية نقلت إلى المسيحية
ثم نقلها الحلاج إلى التصوف كما نقلها غيره إلى العقائد الأخرى .

والهم هنا تأثير هذه النظرية في الشعر وإذا كان الحلاج قد ترك كثيراً من
النصوص الثرية التي توخها فإنه لم يترك مثل ذلك في شعره ، فما وصل إلينا من
شعر الحلاج ليس فيه ما يتصل بهذه النظرية اللهم إلا مقطعة واحدة من مقطعات
ديوانه غير ظاهرة المعنى ، ولكن كلمة (النبوة) في بيتها الأول هي التي أوحى
بصحتها بهذه النظرية قال :

عَقْدُ النَّبُوءَةِ مِصْبَاحٌ مِنَ الثُّورِ مُعَلَّقُ الْوَحْيِ فِي مِشْكَاةٍ تَأْمُرُ
بِاللهِ يَنْفُخُ نَفْخَ الرُّوحِ فِي خَلْدِي بِخَاطِرِي نَفْخَ إِمْرَأِيلَ فِي الصُّورِ
إِذَا تَجَلَّى لَطُورِي أَنْ يُكَلِّمَنِي رَأَيْتُ فِي غَيْبَتِي مُوسَى عَلَى الطُّورِ^(٣)

هذا كل ما يتصل بهذه النظرية من شعر الحلاج ، وهو على قلته عديم القيمة

(١) الطواسين ص ١١ .

(٢) الطواسين ص ١٣ — ١٤ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٢١ .

لان غموض المعنى فى القطعة وعدم وضوح موضوعها لا يحمل صلتها بالموضوع شيئاً مقطوعاً به .

ولكن أثر هذه النظرية يبدو واضحاً فى تطور المدائح النبوية التى كانت فى حياة الرسول عليه السلام لا تختلف كثيراً عن المدائح الأخرى ، ثم أصبحت بعد وفاته لونا من ألوان العبادة يتقرب به إلى الله ^(١) وبظهور هذه النظرية أغرق مدائح الرسول فى مدحهم ؛ فقالوا عنه إنه أول خلق الله ، وإنه أصل الوجود ، ولولاه ما كانت الأفلاك ، ومن هديه أخذت الرسائل والنبوءات ، وغير ذلك من صور المبالغة مما نراه فى شعر ابن الفارض ^(٢) وابن عربى ^(٣) والبوصيرى ^(٤) وابن العريف ^(٥) والتنبلسى ^(٦) وإبراهيم الدسوقي ^(٧) ومحمد البكرى ^(٨) وغيرهم من مداح الرسول ، فكل هؤلاء يسلكون فى مبالغتهم فى مدح الرسول عليه السلام طريقاً عبده لهم العلاج من قبل

٥ — وإذا كان نور محمد هو أصل كل هدى ودين ، وكان الأنبياء الذين تتابعوا من لدن آدم إلى عيسى إنما يمثلون هذا الخلق الأول مفيض الوجود وأصل الهداية فإن الأديان — على هذا — ترجع إلى أصل واحد ، وتضىء من مشكاة واحدة ، وإذا كانت الرسوم والأشكال هى التى تختلف بين دين وآخر فإن الجوهر واحد فى الكل ، لأنها جميعاً تهدف إلى غاية واحدة هى عبادة إله واحد لا فرق فى ذلك بين الموحد منها والمعدّد ، وهكذا ينتهى العلاج إلى القول (بوحدة

(١) أخبار العلاج ص ٥٣ .

(٢) راجع الآيات ٤٦٤ ، ٤٦٥ — ٦٣٧ ، ٦٣٨ من الثانية الكبرى فى ديوان ابن الفارض .

(٣) راجع ديوان ابن عربى ص ٢ ط بولاق سنة ١٣٧١ هـ .

(٤) راجع البردة والهمزية للبوصيرى ، والتصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق لزكى

مبارك ج ١ ص ٣٧٦ .

(٥) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(٦) نفس المرجع ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(٧) نفس المرجع ص ٢٧٣ .

(٨) نفس المرجع ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٨٠ .

الأديان) ، ويعتبرها وجهات نظر نحو حقيقة واحدة ، ولعله أول من نادى بوحدة الأديان من بين صوفية الإسلام؛ فقد قال «الكفر والإيمان يفرقان من حيث الاسم وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»^(١) «وسمع مرة رجلا يسب يهوديا فأعترض على ذلك وقال : إن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة ، وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف ، ثم قال :

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقًا فَالْفَيْتُهَا أَضْلًا لَهُ شُعْبٌ بَجْمًا
فَلَا تَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَنِيقِ وَإِنَّمَا
يُطَالِبُهُ أَصْلُهُ يُعَبِّرُ عَنْهُ جَمِيعَ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فَيُفْهِمُهَا^(٢)

وإنما وقع الاختلاف في الدين بين الناس لإرادة سبقت من الله تعالى لاسلطان لأحد على الإفلات منها ، ومعنى هذا أن الحلاج يقول بالجبر ، والواقع أن الصوفية جميعا يقولون بالجبر أو يميلون إلى القول به ، لأنه يأتلف ومذهبهم في التوكل والتجريد ، والقول بالجبر لازمة من لوازم القول بوحدة الأديان « فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة ، لا اختيارا منهم بل اختيار عليهم ، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية^(٣) » ومعنى هذا أن القول ببطلان دين من هذه الأديان خطأ وضلال ، وأن التوحيد كما يراه الموحدون ليس أكثر صحة من التثليث أو غيره من العقائد الأخرى ، وهو لذلك يقول :

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفَرُ وَاجِبٌ لَدَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ^(٤)

أى أنه لا يوافق المتدينين من أهل الظاهر الذين يقولون بصحة دينهم وبطلان ما عداه ويرى أن مخالفته رأيهم أمر واجب يفرضه عليه ذوقه الصوفي ، ومبدؤه

(١) أخبار الحلاج ص ٥٣ .

(٢) راجع أخبار الحلاج ص ٧٠ .

(٣) ابن الفارض والحب الألهي ص ٣٩٦ .

(٤) الديوان : التسمية رقم ٢ .

في الحب الإلهي الذي يتسع فيطوى العالمين جميعا ؛ فإن القول بوحدة الأديان ينطوى على نظرة إنسانية لاتصدر إلا من كبار القلوب ؟ ولكن تعبير الحلاج عن مذهبه في وحدة الأديان جاء مثيرا في بعض الأحيان ، ونفس الحلاج ثائرة دائما ، قلقة دائما ، فلا عجب أن يصدر عنه مثل البيت المتقدم أو قوله :

أَلَا أُبَلِّغُ أَحِبَّائِي بِأَنِّي رَكِبْتُ الْبَحْرَ وَأُنْكَسَرَ السَّفِينَةُ
حَتَّى دِينَ الصَّلِيبِ يَكُونُ مَوْتِي وَلَا الْبَطْحَا أُرِيدُ وَلَا الْمَدِينَةَ ^(١)

فهو في مقطعته هذه يعبر عن حاله في حبه وأستهلاكه فيه ، ولا يريد أن يتحدث عن مذهبه في وحدة الأديان ، ولكنه يؤثر هذا الأسلوب في التعبير عن حبه وتنبئه لنفسه بالصلب على أنه نهاية له . وشخصية الحلاج دائما لاتأنس إلى المؤلف ، والا فإن مذهبه في وحدة الأديان لا يقول ببطلان التوحيد ، لأنه دين من الأديان .

وقد استلزم مذهبه في الجبر أن يبرر موقف إبليس في عدم السجود لآدم ، لأن عصيان الأمر التكليفي لايعني عصيان الإرادة ، فقد جاء رفض السجود موافقا لإرادة الله رغم مخالفته لأمره التكليفي ، وقد عقد لبيان هذه المسألة فصلا من كتاب الطوايسين تحت عنوان (طاسين الأزل والالتباس) جاء فيه « فقال له اسجد . قال : لاغير . قال له : وإن عليك لعنتي . قال : لا غير :

جُحُودِي فِيكَ تَقْدِيسُ وَعَقْلِي فِيكَ تَهْوِيسُ
وَمَا آدَمَ إِلَّا لَكَ وَمَنْ فِي التَّبَنِ إِبْلِيسُ ^(٢)

أى أن رفض الأمر بالسجود تقديس لك ، وعقلي هذا الأمر هو عين الهوس فلا يستحق السجود على الحقيقة غيرك ، وإن هذا المخلوق الذي خلقته من طين جعلته سبب فتنتي وابتلائي ، ولهذا فلو سجدت له وأطعت أمرك التكليفي فقد

(١) الديوان : مقطعة رقم ٥٦ .

(٢) الطوايسين ص ٤٣ ، والآيات منقولة عن الأصل الفارسي وما قبلها هو نفس النص

العربي ، والديوان : مقطعة ٢٨ .

سجدت لغيرك ، وهذا مالا يكون منى وأنا أعرف العارفين بك . ومعنى هذا أن عدم السجود جاء موافقا لإرادة الله تعالى ، وبهذا ينتفى اللوم عن إبليس :

لَا تَلْمَنِي فَاَلَاؤُمُ مِنِّي بَعِيدٌ وَأَجِرْ سَيِّدِي فَإِنِّي وَحِيدٌ (١)

والحلاج يعتبر إبليس قدوة له في الفتوة ، فقد رفض السجود وهدد بالنار وما رجع ، ولوسجد لسقط من بساط الفتوة ، ومثله في فتوته فرعون الذي أبى أن يرجع عن دعواه (أنا ربكم الأعلى) ، وهو يقارن بين موقف إبليس وموقف موسى حين قال له : انظر إلى الجبل ، فنظر . ولذلك كانت منزلة إبليس في المعرفة خيرا من منزلة موسى ، لأن إبليس قيل له اسجد فاسجد ، وقيل لموسى انظر فنظر ، والموقف الوحيد الذي يعدل موقف إبليس بل يفوقه موقف محمد حين قيل له انظر فما نظر « مازاغ البصر وما طغى » وإنما كان موقف محمد خيرا من موقف إبليس لأن إبليس رجع إلى حوله فقال أنا خير منه ، ومحمد لم يرجع إلى حوله بل قال ، بك أحول وبك أصول ، وقال : لأحصى ثناء عليك . ولقيمة هذا الموقف من إبليس في المعرفة والفتوة اقتدى الحلاج به فلم يرجع عن دعواه (أنا الحق) وقال : « وإن قتلت أوصلت أوقطعت يداى أو رجلاى مارجت عن دعواى (٢) » .

هذه هي الموضوعات الرئيسية التي دار حولها شعر الحلاج ، بل هي الموضوعات الرئيسية التي دار حولها ماخلف في التصوف من نثر وشعر ، وكل ما عدا ما تقدم من موضوعات فهو متصل بها من قريب أو بعيد ، ففي ديوان الحلاج شعر أنشاء في النعي على أخلاق الصوفية وانحرافهم عن طريقهم السوى ، روى أنه لما قبض عليه ورأى حملة بعض الصوفية عليه قال :

أَنْعَى إِلَيْكَ قُلُوبًا طَالَمَا هَطَلَتْ سَحَابُ الْوَحْيِ فِيهَا أُبْجَرَ الْكَلَمُ
أَنْعَى إِلَيْكَ لِسَانَ الْحَقِّ مَذْزَمٍ أَوْدَى وَتَذَكَّرُهُ فِي الْوَهْمِ كَالْعَدَمِ

(١) الطواسين ص ٥٣ والديوان : مقطعة رقم ١٤ .

(٢) الطواسين ص ٥١ — ٥٢ .

أَنْعَى إِلَيْكَ بَيَانًا تَسْتَكِينُ لَهُ أَقْوَالُ كُلِّ فَصِيحٍ مَقُولٍ فِيهِمْ
 أَنْعَى إِلَيْكَ إِشَارَاتِ الْعُقُولِ مَعَا لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ إِلَّا دَارِسُ الرَّثَمِ
 أَنْعَى وَحْبِكَ أَخْلَاقًا لَطَائِفَةً كَانَتْ مَطَايَاهُمْ مِنْ مَكْمَدِ الْكُظْمِ
 مَضَى الْجَمِيعُ فَلَا عَيْنٌ وَلَا أَثَرٌ مَضَى عَادٍ وَقُتْدَانِ الْأَلَى إِرَامِ
 وَخَلَفُوا مَعَشَرًا يُجْرُونَ لِبَسَّهِمْ أَعْمَى مِنَ الْبَهْمِ بَلْ أَعْمَى مِنَ النَّعَمِ (١)

وفي هذه القصيدة يبدو ألم الحلاج من الأسلوب الذي عومل به من زملاء الطريق ، فقد تقدم شيء عن حملة الجنيد البغدادي وعمرو بن عثمان السكي عليه ، وهي حملة لاحقة في كل مكان لجأ إليه فرار منها . وقد يتناول الحلاج في بعض قصائده اصطلاحات التصوف ، فيسردها متتابعة في كل شطر كلمات ثلاث ، ثم يقول إن هذه الألفاظ مما يتداوله الصوفية في كلامهم :

وَقَبْضُ مُمٍّ بِسَطِّ مُمٍّ مَخْوٌ وَفَرْقُ مُمٍّ جَمْعُ مُمٍّ طَمَسُ
 عِبَارَاتٍ لِأَقْوَامٍ تَسَاوَتْ لَدَيْهِمْ هَذِهِ الدُّنْيَا وَفَلَسُ (٢)

وفي شعر الحلاج أَلغاز غير مفهومة المعنى تبدو وكأنها طلاس ، وهذا يجعلنا نطمئن إلى كمال الصورة التي يعطيها ديوانه عنه ، فشخصية الحلاج كما تقدم شخصية غريبة في كثير من أطوارها وتصرفاتها ، وقد انطبعت هذه الغرابة في شعره فبدت أمثال هذه المقطعات الغامضة التي تبدو وكأنها كلمات السجرة والشعبدن وليست شعراً يتناول موضوعاً معروفاً بالتعبير والتصوير . ومن هذا الاستعراض المتقدم لشعر الحلاج من ناحية الموضوع يتجلى لنا بما لا يدع مجالاً للشك قدرته على تناول موضوعات التصوف تناولاً حسناً في الشعر ، وهو شيء لم يتيسر لأحد قبله ، فإن هذه الموضوعات قد استعصى بيانها على كبار المشايخ — في بعض الأحيان — ثراً ، ولكن الحلاج استطاع أن يلقي عليها ضوءاً قوياً ، ويضفي عليها ثوباً من التأثير الذوقي فيما خلف لنا من قصائد ومقطعات .

(١) الديوان : القصيدة السادسة

(٢) راجع القصيدة الرابعة من الديوان .

ولكن سؤالاً ينبغي أن يرد في هذا المقام هو : إذا سلم أن الحلاج كان موقفاً في تناول الموضوعات الصوفية شعراً من حيث الموضوع فهل كان موقفاً في ذلك من حيث الشكل .

والإجابة على هذا السؤال تقتضي استعراضاً لديوان الحلاج يقوم على أساس النقد الشكلى له ، وديوانه صورة صادقة لشاعريته ، لالأنه التراث الشعرى الوحيد الذى خلفه الحلاج فهذا شىء غير مقطوع به ، بل لأن الموضوعات التى تناولها فى الديوان تمثل تمثيلاً حسناً الموضوعات الرئيسية التى قامت عليها أسس التصوف عند الحلاج .

وقارىء ديوان الحلاج يلمس بوضوح أنه كان موقفاً فى كثير من القصائد والمقطعات من الناحية الشكلية إلى جانب توفيقه فى الناحية الموضوعية ، فالسلاسة والانسباب والاطراد والرصانة فى الأسلوب وتسلسل المعانى والانسجام بين الألفاظ أشياء نجدتها فى كثير من قطعه الشعرية ، إلى جانب شعور القارىء بأن الشاعر واثق من نفسه فى تناول موضوعه ، من حيث فهمه للموضوع وقدرته على الأداء ، ولنقرأ له من إحدى قصائده الأبيات الآتية وهى من الغزل الإلهى :

يَا مَوْضِعَ النَّاظِرِ مِنْ نَاطِرِي	وَيَا مَكَانَ السَّرِّ مِنْ خَاطِرِي
يَا جُمْلَةَ الْكُلِّ الَّتِي كُلُّهَا	أَحَبُّ مِنْ بَعْضِي وَمِنْ سَائِرِي
تُرَاكَ تَرْتِي لِلَّذِي قَلْبُهُ	مُعَلَّقٌ فِي مِخْلَبِي طَائِرِي
مُدَلَّةٌ حَيْرَانُ مُسْتَوْحِشٌ	يَهْرُبُ مِنْ فَقْرٍ إِلَى آخِرِي
فِي لُجِّ بَحْرِ الْفِكْرِ تَجْرِي بِهِ	لَطَائِفٌ مِنْ قُدْرَةِ الْقَادِرِ ^(١)

ويقول فى موضوع المعرفة بالله :

وَأَيُّ الْأَرْضِ تَحْمِلُ مِنْكَ حَتَّى . تَعَالَوْا يَطْلُبُونَكَ فِي السَّمَاءِ

نَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ جَهْرًا وَهُمْ لَا يُصِرُّونَ مِنَ الْعَمَاءِ (١)

وقال القناد « لقيت الحلاج يوماً في حالة رثة فقلت له : كيف حالك ؟ فأنشأ يقول :

لَئِنْ أُمْسَيْتُ فِي ثَوْبِي عَدِيمٍ لَقَدْ بَلَيْتَا عَلَى حُرِّ كَرِيمٍ
فَلَا يَحْزُنُكَ أَنْ أَبْصَرْتَ حَالًا مُغَيَّرَةً عَنِ الْحَالِ الْقَدِيمِ
فَلِي نَفْسٌ سَتَقَلُّ أَوْ سَتَرْقَى لَعَمْرُكَ بِي إِلَى أَمْرِ جَسِيمٍ (٢)

وهذا يتبين لنا مدى قدرة الحلاج على التعبير الشعري ، ولا يقال إن النماذج المتقدمة تتناول موضوعات شعرية بطبيعتها ؛ فإن الحب والعرفة في شكلها البسيط والتسلي على تغير الحالات موضوعات عاطفية تلائم التعبير الشعري — فإن الحلاج تناول موضوعات صوفية معقدة تتصل اتصالاً مباشراً بالنظر العتلي والفلسفي ولم تفارقه سلاسة الأسلوب ورصانته واتساق الألفاظ وانسجامها ، ومن ذلك قوله في بيان مذهبه في الحلول وقد تقدم :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سَتَرَ سَنَا لَاهُوتِهِ الثَّاقِبِ
مُمْ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكِلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ كَلَحَظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ (٣)

وهذه النماذج كثيرة في شعر الحلاج نكتفي منها بما تقدم ، ولنتناول بعد ذلك ما هو أقل وهو المآخذ في شعره ، وإنصافاً للرجل قبل سرد هذه المآخذ يجب النص على أن ديوان الحلاج لم يصحح حتى الآن ، فقد عبثت به الرواية عبثاً مشيناً ألصق به كثيراً من العيوب النحوية والعروضية التي لا يمكن أن يقع فيها

(١) الديوان : المتطعة رقم ١ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٧ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٥ وكلمة ناسوته في الشطر الأول مرفوعة وقد ضبطها المسيو

حاسينيون بالنصب وذلك خطأ لا يظهر معه المعنى (راجع الطواسين ص ١٣٠) .

إنسان في ثقافة العلاج وعلمه ، ومما يؤيد ذلك أن هذا التحريف لحق النصوص
النثرية التي نقلت عن العلاج أيضاً ، وقارئ كتاب الطواسين مثلاً يلمس كثرة
هذه التحريفات ، ويظهر أن اختفاء مؤلفات العلاج فترة من الزمن تحت ضغط
الحكومات القائمة إذ ذاك هو الذي جعلها تقع نهياً للتغيير والتحريف والاختلاف .
وأظهر السآخذ في شعر العلاج يمكن ردها إلى المسائل الآتية :

١ — كثرة التجاهل إلى الضرورات الشعرية ، والضرورات وإن أجازها
العرضيون غير جائزة عند النقاد ، ومن صور هذه الضرورات مد المقصور
في القافية كقوله :

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سِرِّي وَبَجَوَائِي لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي وَمَعْنَائِي (١)
وقوله :

فَصَارَ يَحْسُدُنِي مَنْ كُنْتُ أَحْسَدُهُ
وَصِرْتُ مَوْلَى الْوَرَى مُذْ صِرْتُ مَوْلَايَ (٢)

وفصل الضمير مع إمكان اتصاله كقوله :

أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَاجَيْتَ إِيَّائِي (٣)

وتسكين الميم في (لم) الاستفهامية كقوله :

قُلْ لِي فَدَيْتُكَ يَا سَمْعِي وَيَا بَصَرِي لَمْ ذِي اللَّجَاجَةِ فِي بُعْدِي وَإِقْصَائِي (٤)
وقطع همزة الوصل كقوله .

وَالذَّهْرُ يَوْمَانٍ مَذْمُومٌ وَمُمْتَدِّحٌ وَالنَّاسُ إِنْبَانٍ مَمْنُوحٌ وَمَسْلُوبٌ (٥)

(١) الديوان : القصيدة الأولى .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٣ :

(٣) الديوان : القصيد الأولى .

(٤) الديوان : القصيدة الأولى .

(٥) الديوان : القصيدة الثانية .

وقوله :

رَقِيبَانِ مَنِ شَاهِدَانِ لِحَبِّهِ وَإِثْنَانِ مَنِ شَاهِدَانِ تَرَانِي^(١)

٢ — سوء اختيار الروى فى القافية كقوله :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي بَحَارِ الْهَوَى يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَأُنْخَطُ^(٢)

فالطاء المشددة هنا ثقيلة لا تصلح لأن تكون قافية ، لأنها تحتاج إلى ضغط صوتى ومجهود لإظهار التضعيف ، ومن شأن القافية أن يصلها منشد الشعر ليشعر عندها بالراحة والانهاء .

٣ — وقد يكون سوء الاختيار عند الحلاج منصباً على كلمة معينة فى البيت ،

فكثيراً ما يضيف الكلمة إلى مثلتها فيقول :

يَا كُلَّ كَلِّ وَكُلَّ الْكَلِّ مُلْتَبِسٌ وَكُلَّ كَلَّكَ مَلْبُوسٌ بِمَعْنَايِ^(٣)

ويقول :

وَلَا تُحِ لَاحَ فِي ضَمِيرِي أَدَقُّ مِنْ فَهْمٍ وَهُمْ وَهْمِي^(٤)

ولا يقال إن كل كلمة من هذه المضافات لها مدلولها المقصود بحيث لا يمكن الاستغناء عنها ، فإن ذلك لا يرر نبوها فى السمع ونفور الطبع عنها ، وإذا كان المقصود أولاً وأخيراً هو شرح مسائل التصوف فى النثر متسع عظيم لذلك .

وقد يستعمل الحلاج اصطلاحات غير ذائعة بين الصوفية ، ومعروف أن الاصطلاحات يجب أن تكون معروفة لدى الجمهرة الغالبة ممن يستعملونها حتى تؤدي مهمتها كما ينبغي ، فإذا كانت الكلمات الاصطلاحية غير ذائعة ولا معروفة غمض المعنى وذهب الفهم فيه كل مذهب كما فى قول الحلاج :

(١) الديوان مقطعة رقم ٦٤ .

(٢) الديوان مقطعة رقم ٣٤ .

(٣) الديوان القصيدة الأولى .

(٤) الديوان القصيدة السابعة .

فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ^(١)

فلو ترك كلمة (أين) لتدل على مدلولها اللغوي لاتضح المعنى ، ولكنه أعطاها معنى اصطلاحا فلسفيا قد يكون غير ذائع في الأوساط الصوفية في ذلك الوقت . وقد يخترع الحلاج الاصطلاح اختراعا كقوله :

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُزَاجِحُنِي فَأَرْفَعُ أُنَّاكَ أَنِّي مِنَ الْبَيْنِ^(٢)

فقد صاغ من (إن) واسمها الضمير اصطلاحا يدل على ماهية صاحب الضمير أو وجوده ، وهذا من عمل الحلاج وحده .

٤ — وكثيرا ما يجانبه التوفيق في استعارته ، فقد يأتي بالاستعارة سخيفة كقوله في وصف بحر المعرفة :

حَصْبًاؤُهُ جَوْهَرٌ لَمْ تَدْنُ مِنْهُ يَدٌ لَكِنَّهُ بَيْدُ الْأَفْهَامِ مِنْهُوبٌ^(٣)

فاستعارة اليد للأفهام سخيفة سخف استعارة الرجل للمال في قول القائل :

مَا لِرَجُلٍ لِمَالٍ أَضَحَّتْ تَشْتَكِي مِنْكَ الْكَلَالَا

وقد يكون عدم التوفيق غير راجع إلى سخف الاستعارة في ذاتها بل إلى تنابع الاستعارات والتشبيهات البليغة التي ترجع كلها إلى ميدان واحد ؛ فاللقطوعة الآتية موضوعها الأحوال النفسية التي تعتور نفس المحب لله ، ولكنها تبدو وكأنها تصف معركة حربية ، فهو يقول :

إِذَا ذَهَمَتْكَ خِيُولُ الْبِعَادِ وَنَادَى الْأَيَّاسُ بِقَطْعِ الرَّجَا

فَخُذْ فِي شِمَالِكَ تَرُسَ الْخُضُوعِ وَشُدَّ الْبَيْمِينَ بِسَيْفِ الْبُكََا

وَنَفْسَكَ نَفْسَكَ كُنْ خَائِفَا عَلَى حَذَرٍ مِنْ كَيْمَنِ الْجَهَا^(٤)

(١) الديوان : مقطوعة رقم ١٠ .

(٢) الديوان : مقطوعة رقم ٥٥ .

(٣) الديوان : القصيدة الثانية .

(٤) الديوان : المقطوعة رقم ٤ .

إلى آخر هذه المعمة المحمدة التي لا يرى الناس لها غبارا .

٥ — وقد يبلغ الحلاج أحيانا درجة التفاهة في التعبير كقوله :

كَأَنِّي غَرِقٌ تَبْدُو أَنَا مِلَهُ تَغَوُّثًا وَهُوَ فِي بَحْرِ مِنَ الْمَاءِ (١)

فالبحر مادام اللفظ الدال عليه يستعمل استعمالا حقيقيا لا يكون إلا من الماء ، ولا يحتاج بعده إلى (من) وما بعدها إلا إذا استعمل استعمالا مجازيا كأن يكون بحرا من دم أو غيره . وقد تكون التفاهة في استعمال أساليب العلماء في الشرح والتحليل والتعليل كقوله :

كَتَبْتُ وَلَمْ أَكْتُبْ إِلَيْكَ وَإِنَّمَا كَتَبْتُ إِلَى رُوحِي بِغَيْرِ كِتَابٍ

وَذَلِكَ أَنَّ الرُّوحَ لَا فَرْقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مُحِبِّهَا بِفَضْلِ خِطَابٍ (٢)

فعبارة (وذلك أن الروح) ليست شعرية ، وتصانيف الفقه والنحو أحق بها من مقطوعات الشعر .

٦ — وأظهر آفات الديوان هو الغموض ، فالحلاج غامض في كثير من قطعه

الشعرية ، وقد يكون الغموض راجعا إلى موضوع القصيدة نفسها وتناول الحلاج إياه كما في القصيدة التي مطلعها :

أَقْتُلُونِي يَا تَقَاتَانِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي (٣)

ففيها يقول :

إِنِّي شَيْخٌ كَبِيرٌ فِي عُلُوِّ الدَّرَجَاتِ

نُمُّ إِلَى صِرْتِ طِفْلًا فِي حُجُورِ الْمَرْضِعَاتِ

سَاكِنًا فِي لَحْدِ قَبْرِ فِي أَرْضِ سَبَخَاتِ

وَلَدْتُ أُمِّي أَبَاهَا إِنْ ذَا مِنْ عَجَبَاتِي

فَيَمْنَانِي بَعْدَ أَنْ كُنْ بَنِي أَخَوَاتِي

(١) الديوان : القصيدة الأولى .

(٢) الديوان : القصيدة العاشرة .

(٣) الديوان : المقطعة رقم ٦ .

وهكذا يمضى إلى آخر القصيدة دون أن يجد القارىء فيها ثغرة ينفذ منها إلى معنى من معانيها على كثرة أبياتها التى بلغت العشرين .

ثم ماذا يريد الحلاج أن يقول فى هذه الآيات :

يَا طَالَمَا عَيْنَا عَنْ أَشْبَاحِ النَّظَرِ بِنُقْطَةٍ بِحِكْمِي ضِيَاؤُهَا الْقَمَرِ
مِنْ سَمْسَمٍ وَشِيرَجٍ وَأَخْرُفٍ وَيَاسَمِينٍ فِي جَبِينٍ قَدْ سَطُرَ (١)

وقد يرجع الغموض إلى الألفاظ التى ولع به الحلاج وأكثر فيها من الاعتماد على حروف التهجئة ، فأنت بعض الألفاظ واضحة كما فى قوله :

أَخْرُفٌ أَرْبَعٌ بِهَا هَامٌ قَلْبِي وَتَلَّاشَتْ بِهَا هُمُومِي وَفِكْرِي
أَلِفٌ تَأَلَّفُ الْخَلَائِقُ بِالضَّنْءِ سَعٍ وَلَا مَ عَلَى التَّلَامَةِ تَجْرِي
ثُمَّ لَا مَ زِيَادَةٌ فِي الْمَعَانِي ثُمَّ هَامٌ أَهْمٌ فِيهَا أَنْدَرِي (٢)

وأن أكثرها غامضا غير مفهوم كقوله :

ثَلَاثَةُ أَخْرُفٍ لَا عَجْمَ فِيهَا وَمَعْجُومَانِ وَانْقَطَعَ الْكَلَامُ
مَعْجُومٌ يُشَاكِلُ - وَاحِدِيهِ وَمَتْرُوكٌ يُصَدِّقُهُ الْأَنَامُ
وَبَاقِي الْأَخْرُفِ مَرْمُوزٌ مَعْنَى فَلَا سَفَرٌ يُنَالُ وَلَا مَقَامٌ (٣)

وقوله :

يَا غَافِلًا لِحَالِي عَنْ شَاغِبِي هَلَّا عَرِفْتَ حَقِيقَتِي وَبَيَانِي
أَعِبَادَةُ اللَّهِ سِتَّةٌ أَخْرُفٍ مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَانِ مَعْجُومَانِ
حَرْفَانِ أَصْلِي وَآخِرُ شَكْلِهِ فِي الْعَجْمِ مَنْسُوبٌ إِلَى إِيْمَانِي
فَإِذَا بَدَأَ رَأْسُ الْحُرُوفِ أَمَامَهَا حَرْفٌ يَقُومُ مَقَامَ حَرْفٍ ثَانِ

(١) الديوان : القصيدة الحادية عشرة .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٣٧ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٩٦ .

أَبْصَرْتَنِي بِمَكَانٍ مُوسَى قَائِمًا فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي (١)

وهذه الألفاظ لها موضوعاتها الصوفية التي تدور حولها ، وليكن الشعر لا يحتمل طول العناء في فهمه ، فإن ذلك يذهب بقوة تأثيره في النفس ، والتأثير هو العنصر الهام في الشعر .

والذي يظهر لي أن العلاج قصد عامدا إلى صياغة هذه الألفاظ الشعرية ، فمن المعروف أنه أخطر شخصية صوفية شهدتها القرن الثالث ، فقد كان إلى جانب ما أضاف إلى التصوف من جديد شيخا له أتباعه ومريدوه الذين يأتمرون بأمره ويتبنون بنهيه ، والذين فتنوا به فأصبحوا له أطوع من بنانه ، ولكثرة هؤلاء الأتباع وإخلاصهم للعلاج اتهم بمحاولة قلب نظام الحكم ، وقد خشيت السلطات بأسهم حين تنفيذ حكم الصلب في شيخهم ، فنقل من سجنه إلى مكان التنفيذ خفية حتى لا تكون فتنة لا تعلم نتائجها . وكان لغرابة شخصية العلاج وغموض كثير من جوانبها أثر في سيطرته على هؤلاء الأتباع ، وكثيراً ما كانت التعمية وسيلة إلى بعث الرهبة في النفوس ، ولعل العلاج قد عمد إلى شيء من الشعبذة والسحر لهذا السبب ، وليس ذلك مجرد اتهام من خصومه ، ومن الطبيعي إذن أن تنعكس هذه الغرابة في شخصية العلاج وتصرفاته على تعبيره ، فندمج في ديوانه تلك الألفاظ الضاربة في الغموض والطلاسم المحكمة المغاليق . ولعل مما يعزز هذا الرأي أن الغموض ظاهرة نجدها في نثر العلاج لا في شعره فقط ، وقارئ كتاب الطواسين لا يعوزه العثور على أمثلة كثيرة للألفاظ والطلاسم .

٧ — والبدیع قليل جداً في شعر العلاج ، وذلك أمر طبيعي ، فليس من المستطاع أن يضيف العلاج إلى أعباء دقة الموضوع قيود البديع ، ولو قد فعل لنزل ذلك بشعره درجات ، والأمثلة القليلة من صور البديع في ديوانه بعضها حسن كقوله :

وَتَعَاهَدَهَا بِسَقْمِي فِي كُؤُوسٍ دَائِرَاتِ

مِنْ جَوَارِ سَاقِيَاتِ وَسَوَاقِي جَارِيَاتِ^(١)

وبعضها فيه شيء من النبوء والقلق وإن كان غير معيب كقوله :

حَمَلْتُ بِالْقَلْبِ مَا لَا يَحْمِلُ الْبَدَنُ وَالْقَلْبُ يَحْمِلُ مَا لَا تَحْمِلُ الْبَدَنُ^(٢)

٨ — أما الأخطاء النحوية والعروضية في ديوانه — وهي كثيرة جداً — فقد

رردتها منذ قليل إلى رواة آثار الحلاج ، وضغط السلطان القائم عليهم مما لم يدع لمؤلفاته حرية الانتقال التي أتاحت للمؤلفات الأخرى .

(١) الديوان : القصيدة العاشرة ..

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٦٢ ..

ج - وثبة الحلاج بالشعر الصوفي

عرضت في الصفحات السابقة لشعر الحلاج من حيث الموضوع ثم من حيث الشكل ، وأرجو أن يكون قد تبين من هذه الصفحات قيمة الحلاج ومنزلته بين شعراء الصوفية في القرن الثالث ، كما تجلت بوضوح خصائص له لم يشاركه فيها أحد من هؤلاء الشعراء . ولكن ماهي تلك الوثبة التي وثبها الحلاج بالشعر الصوفي ؟ بمقارنة ما كتب عن الحلاج في هذا الفصل وما كتب عن شعر التصوف وشعرائه في الفصلين السابقين يبدو لنا ما أضاف الحلاج إلى الشعر الصوفي من جديد وهو ما يمكن إجماله في النقاط التالية :

١ - تشقيق الموضوعات والتجديد فيها .

تبين لنا في الفصلين السابقين أن الحب الإلهي كان طابع التصوف في القرن الثالث ، والموضوع الرئيسي للشعر الصوفي ، وأن أغلب الشعراء أخذوا في ترديد المعاني التي تدور في فلك هذا الموضوع إنشاء وإنشادا ، أما ما يترتب على الحب الإلهي من مسائل التصوف الأخرى فلم نر فيها إلا كلاماً مقتضيا فيما يتصل بالفناء والاتحاد ، فقد تكلم البسطامي في الفناء ، كما تكلم الجنيد وغيره في مراتب الاتحاد ، وهي الجمع وجمع الجمع .

وكان تجديد الحلاج فيما يتصل بهذه الموضوعات ذا وجهتين : الأولى الإفاضة فيما طرقه غيره من موضوعات ، والثانية إثارة موضوعات لم يسبقه إليها غيره من صوفية عصره . وتتمثل الناحية الأولى في ما خلف الحلاج في الحب الإلهي من شعر ، وهو مقدار لم يؤثر عن غيره مثله كما وكيفا ، كما تتمثل الناحية الثانية فيما خلف الحلاج من ثروة شعرية في موضوعات الاتحاد والحلول والنور الحمدي ووحدة الأديان ومذهب الجبر ، فهذه موضوعات لم يتقدم الحلاج إلى الكلام فيها أحد .

٣ - الإلام بموضوعات التصوف وتحديدها .

لم يؤثر عن شاعر صوفي قبل الحلاج أنه تناول موضوعات التصوف المعروفة لعصره كلها ، بل كان الواحد منهم يكثر القول في موضوع من الموضوعات ولا يعرج على غيره إلا بصفة ثانوية ، فلما جاء الحلاج وجه عنايته إلى موضوعات التصوف جميعاً ، ولم يؤثر بعنايته موضوعاً دون آخر ، وكأنما أراد الحلاج أن يصور التراث الصوفي ككل ، فأتى على موضوعاته من كل جوانبها . وإلى جانب هذا الإلام بموضوعات التصوف عمل الحلاج على تحديدها أيضاً ؛ فقد سحب هذا الإلام بهذه الموضوعات إغفال لما عداها من موضوعات الزهد ، وبذلك تم التمايز بصفة نهائية بين الشعر الزهدي والشعر الصوفي على يدى الحلاج ، ولا يقال إن في ديوان الحلاج أكثر من مقطوعة زهدية ، فإن هذه المقطوعات لا تزيد على اثنتين نسبت إحداها إلى غيره ، والنادر لا حكم له كما يقال ، وهذا الإلام وهذا التحديد يفسران لنا لم كان الحلاج أول شاعر صوفي روى له ديوان .

٣ - طول القصيدة ووحدةها في موضوعها :

تبين لنا من الفصلين السابقين أن مقطوعات الشعر الصوفي سواء كانت تدور حول التصوف العملي أو حول الجانب الذوقي من التصوف لم تطل حتى تتخذ سمعة القصيدة ، فهي مقطوعات تتراوح بين البيت والثمانية أبيات تقريباً ، وأن ما أثر عن يحيى بن معاذ وذو النون وهما مقطوعتان قاربت كل منهما العشرين بيتاً ليس له من النظائر ما يجعله أساساً لبناء قاعدة عليه . وظل الحال كذلك بين الشعراء من صوفية القرن الثالث حتى جاء الحلاج ، فأطال القصيدة الصوفية مع وحدة موضوعها ، فهو لم يطل القصيدة على حساب وحدة الموضوع . وفي ديوان الحلاج إحدى عشرة قصيدة ، وقد أطلق ناشر الديوان اسم قصيدة على ما لا يقل عن سبعة أبيات ، ولا يقال إن بعض المقطعات المارة في الفصلين السابقين تزيد على سبعة أبيات فإن معرفة عدد الأبيات في قصائد الحلاج إحدى عشرة تبين فضل الحلاج في إطالة القصيدة الصوفية ، وعدد الأبيات في قصائد ديوانه على التوالي هو : ١٩ ، ١٣ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ ، ٨ ، ١٠ ، ٨ ، ٧ ، ٢٠ ، ٣ ، والقصيدة الأخيرة هي الوحيدة

التي شذت عن القاعدة التي وضعها الناشر . وإذا علمنا أن كل واحدة من هذه القصائد عالجت موضوعاً واحداً تبين لنا فضل الحلاج في إطالة القصيدة الصوفية ذات الموضوع الواحد .

٤ — صراحة الأسلوب :

انقسمت أساليب الصوفية في القرن الثالث من حيث الصراحة والرمز أقساماً ثلاثة :

(١) صريح (٢) محتمل (٣) مرموز

والنوعان الأخيران ساهم في تكوينهما الصوفية والمتفكرون الحسيون ، وقد كان الشاعر الواحد يصرح مرة ويرمز أخرى ويصوغ معانيه في أسلوب محتمل مرة ثالثة ، وقد تقدم أن الرمز كان يتأثر بالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بالشاعر ، فهو يرمز حين يحس بالضغط الاجتماعي أو السياسي على حرية الرأي ويصرح حين يشعر بخفة هذا الضغط ، وإلى جانب الظروف السياسية والاجتماعية كان الرمز يتأثر بشخصية الشاعر نفسه ، فقد يكون ممن يميلون بطبعهم إلى التصريح أو الرمز .

وأسلوب الحلاج تغلب عليه الصراحة ويقل فيه الرمز ، وهو لا يرمز إلا في مقطوعات قليلة من شعره يغلب على الظن أنه عمد إلى الأسلوب الرمزي فيها قاصداً ، أما بقية شعره فإن الأسلوب الصريح يطالع القارئ في كل موضوعاته ، وقد أدت هذه الصراحة بالحلاج إلى نهاية لا يحسده عليها من كان يحسده في حياته ، وليست هذه الصراحة خاصة بالموضوعات الشعرية التي يتقبلها الرأي العام فقط ، فقد تقدمت مقطعات صريحة له في الحاول ، ووحدة الأديان ، والجهر بأن دينه يخالف دين بقية المسلمين ، ونفى اللوم عن إبليس في عدم السجود لآدم ، إلى غير ذلك من الموضوعات التي لا يمكن أن يسلم بها الرأي العام ولا الفقهاء ولا أصحاب السلطان .

٥ -- تحديد الصورة الشكلية للشعر الصوفي .

قام هذا البحث على تتبع الشعر الصوفي من حيث الموضوع منذ نشأته الأولى حتى آخر القرن الثالث الهجري ، ونظراً لأن الفروق الشكلية التي تميز الشعر الذي اضطلع بمهمة التعبير عن التصوف في مراحل المختلفة عن الشعر العام كانت معدومة في بعض المراحل وقليلة لا أثر لها في بعض المراحل الأخرى — فإن التطور الشكلي للشعر الروحي عولج بصفة ثانوية . والواقع أن شكل الشعر الروحي ظل داخلاً ضمن الشكل العام للشعر العربي طوال القرنين الأولين للهجرة وشطراً كبيراً من القرن الثالث ، ثم أخذت الفروق الشكلية في الظهور على يدى الشعراء الذين تناولوا مسائل التصوف صراحة من مشايخ القرن الثالث ، فقد كان ما أنشأوا من مقطعات في الفناء والمشاهدة والجمع والتفرقة وغير ذلك من الموضوعات الصوفية الصرف بمثابة الأسس لظهور الصورة الشكلية الخاصة للشعر الصوفي حتى جاء الحلاج فشاد الصورة الشكلية وأتم بناءها ، ومنذ الحلاج أصبح الشعر الصوفي طابع واضح يميزه إلى حد كبير عن الشعر العام .

ولكن ما هي مقومات هذه الصورة الشكلية التي تمت للشعر الصوفي على يدى الحلاج ؟ .

إن هذه الصورة تستمد وجودها أساساً من اللغة الخاصة التي اتخذها الشعر الصوفي لنفسه منذ القرن الثالث ، فقارىء شعر الحلاج يلاحظ بوضوح أن اللغة التي استخدمها الحلاج للتعبير عن معانيه الصوفية لغة خاصة ليست كاللغة التي يتداولها الناس ، فهي لغة ذات اصطلاحات فنية خاصة ، وهذه المصطلحات يكثر دورانها في شعر الحلاج ، حتى إن بيتاً واحداً لا يكاد يخلو من لفظ اصطلاحى . لقد كانت السكثرة الغالبة من هذه المصطلحات موجودة ومتداولة قبل الحلاج ، ولكن الشعر الصوفي الذى تكون من مقطعات صغيرة يدور أغلبها حول موضوع الحب الإلهى لم يستعن بهذه المصطلحات بشكل ظاهر ، إذ لم يكن في حاجة ماسة إليها ، لأن الحب موضوع مشترك بين الصوفية والشعراء الحسيين ، وقد استعان

الأولون بالآخرين فيه فنقلوا عنهم كثيراً من المقطوعات التي رأوها صالحة للتعبير عن معانيهم . والأسلوب خاصة ثانية من خصائص هذه اللغة ، فإن عمق المعاني التي تناولها هذا الشعر ودقتها واستعصاءها على التعبير خلعت على الأسلوب ثوباً من الركاكة أحياناً والتعقيد أحياناً أخرى . وهذه اللغة ذات الاصطلاحات والأساليب الخاصة استعمالها الحلاج بشكل ظاهر لأول مرة في الشعر الصوفي ، وصاغ فيها ثروة شعرية لم تؤثر عن أحد ممن تقدموه ، وبذلك استطاع الحلاج أن يحدد صورة شكلية خاصة للشعر الصوفي تميزه عن الشكل العام للشعر العربي .

تعقيب

تبين لنا من هذا الفصل كيف تناول الحلاج موضوعات الشعر الصوفي التي وجدها عند متقدميه من شعراء الصوفية بطريقته الخاصة التي أضفت عليها من سمات التحديد والوضوح ما لم يكن لها من قبل ، وكان الحب الإلهي هو الموضوع الرئيسي للشعر الصوفي في القرن الثالث . أما مسائل التصوف التي ترتبت على الحب الإلهي فلم يظهر منها قبل الحلاج إلا الفناء والاتحاد ، وكان شعر الصوفية فيهما مقطعات قليلة تمس الموضوع مساً خفيفاً دون أن تأتي عليه من كل نواحيه ، أما الحلاج فقد تناول نفس الموضوعات بالإيضاح والتحديد والشرح والتفصيل فوضح معالمها ، وأظهر الخفي من جوانبها ، كما ابتدع مسائل لم يسبقه إلى الكلام فيها أحد ؛ وكان شعره هو الوعاء الذي صب فيه كل هذه المسائل ، واتسعت معانيه لبيان الدقيق من جوانبها وتفصيلها .

وكان الشعر الصوفي فيما قبل الحلاج لا يعدو أن يكون مقطعات قصيرة في الموضوعات المعروفة إذ ذاك كانت تدور بين الصوفية في المناسبات المختلفة تأدية لأغراض ذوقية أو تعليمية أو فنية ؛ فلما جاء الحلاج وابتدع ما ابتدع من مسائل وآراء في التصوف الإسلامي تناول كل ذلك في قصائد طوال متحدة الموضوع إلى جانب المقطعات التي سبقه إليها شعراء آخرون ، وكان كل ذلك في لغة لها اصطلاحاتها وأساليبها الخاصة مما ميزها عن اللغة التي تدور على ألسنة الآخرين ، وقد أضفت هذه اللغة على الشعر الصوفي شكلاً مميزاً له عن الشعر العام ، وبذلك تم التميز الشكلي للشعر الصوفي بعد أن تم له التميز الموضوعي في مراحل متصلة قبل ذلك التاريخ .

وكما استجمع أبو العتاهية جوانب الشعر الزهدى في القرن الثاني واتسع شعره
للتعبير عن هذه الجوانب استجمع الحلاج جوانب الشعر الصوفي في القرن
الثالث واتسع شعره للتعبير عن كل هذه الجوانب أيضاً ، فالحلاج أول شاعر
تناول التصوف في شعره بشكل جدى ، لا في صورة مقطعات عارضة بل في صورة
ثروة شعرية ضخمة تقرب مما يخلفه الشعراء الحسيون من ثروات شعرية ، ولا يقل
نجاح شعر الحلاج في تصوير موضوعه الروحي الدقيق عن نجاح الأشعار الأخرى
في تصوير موضوعاتها الحسية .

خاتمة البحث

قام هذا البحث على تتبع النزعات الروحية منذ نشأتها الأولى في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث للهجرة ، فحاول التعرف عليها وهي لا تزال حكمة ساذجة وتدينا عادية وتحنفا حاراً تردد في ثنائيا الشعر الجاهلي ، ثم تابعها حتى انتهى بها الأمر إلى الظهور في ثوب الآراء والمذاهب الصوفية التي عرفها القرن الثالث . مصوغة في فن شعري له طابعه وخصائصه التي تميزه إلى حد كبير عن الشعر العام من حيث الشكل والموضوع على السواء . وإذا كان لنا أن نجمل هذا التطور الشعري للنزعات الروحية ، وأن نبين كيف تطور التعبير عنها من البساطة والتناثر إلى التعقيد والتجمع والتكون والبناء ، أقول إذا كان لنا أن نجمل ذلك في نقاط فإن من الممكن أن نتبع هذا التطور في المراحل الثلاث الآتية :

(١) المرحلة الأولى منذ العصر الجاهلي حتى منتصف القرن الهجري الأول .

تبين لنا من دراستنا في الفصلين الأولين من الباب الأول كيف تمثلت النزعات الروحية خلال العصر الجاهلي في الحكمة والتدين والتحنف ، وقد حفظ الشعر العربي هذه المظاهر الثلاثة ، وعبر عنها بما يتلائم وسذاجتها وبساطتها ، ولم تكن هذه العناصر الثلاثة على درجة سواء في الروحانية ، بل كانت حكمة الجاهليين أقلها حظاً من الروحانية ، لأنها قامت على الفطرة الساذجة في مظاهر الحياة والموت ، ولم تحاول محاولة عقلية لها قيمتها تهدف بها إلى الوصول لمعرفة العلل الأولى للأشياء . أما التدين الذي تمثل في المسيحية فقد كان أكثر حظاً من هذه الروحانية من الحكمة ، لأن المسيحية يغلب الجانب الروحي في تعاليمها على الجانب المادي ، ولكنها روحانية دينية على كل حال ، ومن شأن الروحانية الدينية أن لا تظهر فيها النزعة الروحية الفردية لأنها حييسة الرسوم والتعاليم الدينية المرعية . أما التحنف فقد مثل حيرة الروح الإنسانية وبحثها عن الحقيقة ، وقد كان لذلك أكثر هذه المظاهر حظاً من الروحانية ، وكان التحنفتون أشبه ما يكونون في حياتهم بالصوفية الذين ظهروا فيما بعد . وكان لكل مظهر من هذه المظاهر شعراؤه الذين يتناولونه بالتعبير والتصوير فيما يتناولون من أغراض الشعر الأخرى

دون أن يكون لهذه النزعات استقلال في التعبير ، فهي لا تعدو أن تكون مظاهر من المظاهر الكثيرة التي سجلها الشعر الجاهلي عن حياة العرب قبل الإسلام . وقد عمل الإسلام على توحيد حياة الأمة العربية في كل مظاهرها ، ونزع في الروحانية منزعا خاصا لا يتسم بالإفراط ولا التفريط ، وسخر الشعر العربي في خدمته واتخذ أداة للتعبير عن آرائه وما لا يتعارض مع تعاليمه من أغراض . وقد استطاع الإسلام أن يحقق ذلك بشكل واضح خلال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ومدة حكم الراشدين ، فكانت الحياة والفن يتسم كلاهما بطابع الإسلام بصفة عامة دون أن يكون بعض مظاهر الحياة أو جوانب الفن أقرب إلى الإسلام أو الروحانية من بعض .

ومعنى هذا أنه حتى منتصف القرن الأول للهجرة لم يكن للحياة الروحية فن خاص ينهض بمهمة التعبير عنها ، وإنما كان يعبر عنها في نطاق الشعر العام على أنها مظاهر للحياة جديرة بالتسجيل ، كما كان التعبير عنها يعتبر نشاطا فرديا وإفصاحا عن إحساس شخصي .

وعلى الرغم من أن الإسلام أتى بحياة جديدة كان لها أعمق الأثر في نفوس العرب وأن هذه الحياة كانت — دون ريب — أوفر حظاً من الروحانية من حياة العرب في جاهليتهم ، فإن هذه الحياة الجديدة لم تلهم الشعر العربي شيئا يعتد به من الناحية الروحية ؛ فكل ما كان من شأن الشعر العربي في ظل الإسلام أن انضبط تحت وطأة تعاليم الدين الجديد ، ولم يكن له من مسرب إلا مارسم له هذا الدين ، حتى إذا حانت له فرصة الإفلات في النصف الثاني من القرن الأول انطلق يزاول نشاطه على أساس ما خلف له أصله الجاهلي من تقاليد .

(ب) المرحلة الثانية من منتصف القرن الأول حتى منتصف القرن الثالث .

وإذا لم يكن للحياة الروحية في المرحلة السابقة فن خاص ينهض بالتعبير عنها فإن هذه المرحلة الثانية تمتاز بوجود هذا الفن الخاص الذي يتميز عن الشعر العام من حيث الموضوع لا من حيث الشكل .

فقد تبين لنا من دراستنا في التمهيد والفصل الثاني من الباب الأول أن ما انتاب الأمة الإسلامية من أحداث في القرن الأول جعل أصحاب التقية ينجحون إلى العزلة ويؤثرون الحلوة عن الناس ويعكفون على العبادة حتى لا يكون لهم في الحوادث الجارية شركة بيد أو لسان ، وبذلك أصبح للحياة الروحية شيء من التميز عن الحياة العامة ، فظهرت الأسماء الخاصة للمبتغين المتفرغين للعبادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن تهضة الشعر العربي في النصف الثاني من القرن الأول بعد فترة الركود التي عاناها منذ ظهور الإسلام قامت على استحياء التقاليد الجاهلية في الشعر ؛ لأن في هذه التقاليد من القوة والأصالة ما يجعلها صالحة لأن تكون أساساً قوية لبناء الشعر في العصر الأموي . وقد تقدم أن الحياة الروحية في العصر الجاهلي لم يكن لها من القوة والاستقلال ما يجعلها جديرة بأن يقوم على التعبير عنها فن شعري خاص ، ولهذا لم يوجد هذا الفن الخاص بين فنون الشعر الجاهلي ، أما في منتصف القرن الأول فقد كانت الحياة الروحية الإسلامية من القوة والانعزال عن الحياة العامة بحيث تكون جديرة بفن شعري خاص يقوم على التعبير عنها ، ومن ثم ظهر « شعر التدين » ، وأصبح للحياة الروحية فن شعري مستقل يعبر عنها لأول مرة في تاريخ الشعر العربي ، غير أن هذا الاستقلال موضوعي لا شكلي أي أن هذا الفن له مميزات خاصة تميزه عن الشعر العام ، وهذه المميزات متصلة بموضوعه لا بشكله^(١) ؛ فقد ظلت الخصائص الشكلية لهذا الفن هي نفس الخصائص الشكلية التي صيغ بها الشعر العام .

وبما أن استقلال هذه الفن الشعري عن الشعر العام قام على أساس الموضوع دون الشكل فقد ارتبط تطوره الموضوعي الخاص بتطور موضوعه وهو الحياة الروحية ، في حين ظل تطوره الشكلي مرتبطاً بالتطور الشكلي للشعر العام .

وقد تبين لنا من دراستنا في التمهيد والفصل الثالث من الباب الأول أن الحياة الروحية الإسلامية قد تطورت عن مجرد العكوف على العبادة والبعد عن مشا كل الحياة التي شغل بها الناس إلى نزعة زهدية تقوم على طرح الدنيا من القلب

(١) راجع الفصل الثاني من الباب الأول ص ١٥٦ في هذا البحث .

والانصراف عن زخرفها وزينتها والاكتفاء منها بما يمسك الرمح ، وتبعاً لهذا التطور في الحياة الروحية تطور شعر التدين الذي عرف في القرن الاول إلى شعر زهدى تعاونت طوائف مختلفة على النهوض به وتنويع القول فيه ، حتى انتهى هذا الفن إلى أبى العتاهية الذى استجمع بين يديه مادته ، وأفاض القول في مختلف معانيه ، وجعل منه فنا يرضى نزعة اجتماعية لدى جمهور معين في المجتمعات الإسلامية ، وإرضاء لهذه النزعة تولى الإنشاء في هذا الفن شعراء لم يحققوا ما كانوا ينشئون عملاً ، ولم يعرفوا بالزهد في حياتهم .

كما تبين لنا من دراستنا في التمهيد والفصلين الاولين من الباب الثانى أن الحياة الروحية لم تقف عند هذا التطور ، فقد أصابت تطوراً آخر في أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث ، وبعد أن كانت تقوم على الزهد واطراح الدنيا وزينتها من القلب تناولت جانباً من الحياة النفسية للزهاد لم يعهد القول فيه من قبل ، وقد كان محور هذه الحياة النفسية محاولة الاتصال بالله سبحانه ومعرفته ومشاهدة جماله وجلاله ، وكانت هذه المحاولة تصطنع منهجاً ذوقياً صرفاً لا دخل للنظر العقلى فيه ، وقد اقتضى هذا المنهج الذوق إعداداً خاصاً ، ومن هنا وجه الصوفية عنايتهم إلى العبادة والخلو والإصلاح الخلقى الذى كان لهم فيه فلسفة خاصة ، وقد أطلقوا على جميع هذا الجانب العملى من التصوف اسم المجاهدات ، وجعلوه مقدمة للجانب الذوق الذى طبع طوال فترة طويلة من القرن الثالث بطابع الحب الإلهى ، وقد كان تطور الحياة الروحية الإسلامية من مجرد التدين إلى التصوف — كما تقدم — يتفق وفانون الترقى الذى يقضى بإبراز بعض المناطق داخل البناء الكبير وتزويدها بحظ من الاستقلال دون الانزال .

وقد تطور الشعر الزهدى (تبعاً لتطور الحياة الروحية من الزهد Asceticism إلى التصوف Mysticism) إلى شعر صوفى يعبر عن هذه الحياة التى فيها الصوفية ، ويقوم على تصوير جوانبها المختلفة ، فتناول الأخلاق والمناجاة التى كانت راحة المحبين ويقين العارفين ، كما تناول موضوع الحب الإلهى الذى أنشأ للصوفية غزلاً إلهياً فيه كثير من مظاهر الغزل الإنسانى .

وتبين لنا من الفصلين الأولين من الباب الثانى أن الشعر الصوفى لم يكن نتاجاً صوفياً خالصاً ، بل استعان الصوفية فى إنماء ثروته بما عرفوا عن الشعراء الحسينيين من المقطوعات الشعرية الرقيقة ، وأن السماع كان من أجلى مظاهر هذه الاستعانة بالشعر الحسى ، غير أن هذه المقطعات الحسية وإن لم تكن من إبداع الصوفية فإن لهم فيها حسن الاختيار ، أى أنهم لم يجرموا فى هذه المقطعات من إحدى الحسينيين .

وقد ظل الشعر الصوفى كما كان شعر التدين وشعر الزهد قبله فناً مستقلاً يمتاز عن الشعر العربى العام من حيث الموضوع لا من حيث الشكل ، فقد كانت لغة هذا الشعر هى نفس اللغة التى أنشئ بها الشعر العام بكل ما لها من خصائص ، وحسبنا دليلاً على ذلك أن كثيراً من مقطعات الغزل الصوفى استعصى تمييز نشأتها الأولى على الباحثين ألهية هى أم إنسانية ، وذلك لما كان بين الشعر الصوفى والشعر العام من وحدة شكلية لذلك الحين .

(ج) المرحلة الثالثة من منتصف القرن الثالث .

أى منذ ظهر الحلاج ، فظهور الحلاج كان إيذاناً ببدء مرحلة جديدة فى التصوف الإسلامى وشعره على السواء ، وتمتاز هذه المرحلة الثالثة فيما يتصل بالشعر الصوفى بظهوره فناً مستقلاً عن الشعر العام لا من حيث الموضوع فقط كما تقدم فى المرحلة الثانية ، بل من حيث الموضوع والشكل جميعاً ؛ ذلك أن الحلاج قام بعملين خطيرين فى الشعر الصوفى كان لهما أثرهما فيه :

أولهما موضوعى : وهو تشقيق الموضوعات الصوفية التى تلقاها عن الصوفية المتقدمين ، وابتداع آراء جديدة لم يسبقه إلى الكلام فيها أحد ، فالحلاج أول من تكلم فى وحدة الأديان والنور المحمدى من صوفية المسلمين ، وكان له آراء فى الجبر والقوة ، كما كان له مذهب خاص فى الاتحاد انتهى به إلى الحلول ، ولا شك أن كل ذلك إضافة لها قيمتها إلى التصوف الإسلامى من ناحية ، وإلى موضوعات الشعر الصوفى من ناحية ثانية ، فقد تناول الحلاج كل هذه المعانى والآراء فى شعره كما تناولها فى نثره .

وثانيهما شكلي : وهو إيجاد لغة للشعر الصوفي تمتاز عن لغة الشعر العام بمخصائص معينة أهمها المصطلحات والكلمات الخاصة والأساليب وطريقة تناول ، وبهذه اللغة تم للشعر الصوفي الامتياز الشكلي عن الشعر العام ، ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى : إن شخصية الشعر الصوفي قد ظهرت على أنه فن مستقل له خصائصه الموضوعية والشكلية على يد الحلاج لأول مرة في تاريخ الشعر العربي .

وهذا الفن الشعري وهو الشعر الصوفي يقيم للشعر العربي شاطئاً روحياً في مقابل بحر المادية الزاخر الذي اغترقت منه فنونه الأخرى .

هذه الدراسة التاريخية للشعر الروحي باعتباره فناً من فنون الأدب العربي هي النتيجة الرئيسية التي عنى هذا البحث ببيانها وإبرازها ، وقد كشف هذا البحث أثناء علاجه بيان هذه النتيجة الكبرى عن نتائج أخرى لا يمكن الإغضاء عنها أو التقليل من أهميتها ، وهذه النتائج يمكن عرضها ملخصة فيما يلي :

١ — إظهار الترابط الوثيق وتبادل التأثير بين الحياة الروحية في الإسلام والأدب العربي ، وذلك شيء يحتم علينا — منهجياً — أن نضع في حسابنا الآثار الروحية في الدراسات المستقبلية للأدب العربي .

٢ — إظهار ما للشعر الروحي من قيم فنية إنسانية ، وتلك القيم تحتم أن نستأنف نظرة جديدة إلى هذا الشعر تختلف عن النظرة القديمة التي تعتبر هذا الشعر ضرباً من المواعظ الفارغة الخالية من التجارب القيمة .

٣ — الكشف عن أوجه شبه بين تجربة « الفناء » في التصوف وتجربة « الإلهام » في الفن ، وهذا التشابه مما يعزز ضرورة النظرة الجديدة إلى الشعر الروحي باعتباره شعراً لا تموزه القيمة الفنية .

٤ — الكشف عن آثار النزعة السلبية في الأدب العربي ، تلك النزعة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الهجري الأول ؛ فقد تجلت هذه السلبية في تدين العباد فأنشأت شعر التدين ، وفي فقر البوادي فأنشأت الغزل العذري ، وفي ترف المدن في الحجاز فأذكت نار الغزل الإباحي . وتلك فنون شعرية ثلاثة

تدين بحياتها في هذه الفترة لهذه النزعة السلبية .

٥ — تفسير ظاهرة شاعت في الحياة الروحية الإسلامية هي نسبة الشعر والحكمة إلى طائفة من المجانين بأن ذلك إنما كان خدمة لأغراض روحية ، أو إذاعة لبعض الآراء التي كان يتحرج من إذاعتها ، أو أن ما كانت تغلف به هذه المقطعات من قصص لم يكن يتلائم مع سمات الشيوخ وجلالهم ، وهو قصص ضروري في زيادة تأثير هذه المقطعات الشعرية .

٦ — بيان الفروق بين الشعر الزهدي في القرن الثاني والشعر الزهدي في القرن الثالث ، وإجمالها في نقاط ثلاث جدت في زهديات القرن الثالث هي :

- (١) النزعة العقلية التي تجلت في البراهين والأقيسة المنطقية .
- (٢) اقتباس المعاني الماثورة وعدم الاعتماد على التجربة الخاصة .
- (٣) الصبغة التعليمية .

٧ — تقسيم أسلوب الغزل الإلهي من حيث الرمز إلى :

- (١) صريح .
- (٢) ومحتمل .
- ومرموز .

وهو تقسيم تقتضيه سلامة النهج .

٨ — الرد على من قال إن يحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ هـ . هو أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب بأن ذا النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ سبقه إلى ذلك ، وإن كان أسلوبه في الغزل أقل من أسلوب يحيى صراحة لتقدمه الزمني .

٩ — بيان أن الصوفية في غزلهم الرموز إذا تكلموا عن المحبوب رمزوا بمعاني الغزل الإنساني ، أما حين يتكلمون عن الحب نفسه فإن رمزهم إنما يكون بالمعاني الخيرية .

— وإذا كان لي أن أقدم ببعض المقترحات استكمالاً للدراسة والبحث في هذا الميدان فحسبي أن أقدم بما يأتي :

١ — العناية بنشر ما في المكتبات من مخطوطات في التصوف وآدابه ، وتلك

خطوة يجب أن تسبق كل أوجه النشاط حتى يبني الباحثون في هذا الميدان آراءهم على الاستيعاب والتمحيص .

٢ — إكمال دراسة الشعر الصوفي فيما بعد القرن الهجري الثالث دراسة علمية حتى يتم وضع تاريخ لهذا الفن من فنون الأدب العربي .

٣ — دراسة الآداب الصوفية النثرية وهي آداب لا تقل من حيث القيمة الفنية عن الشعر إذا لم تفقه في هذا المجال ..

٤ — دراسة التصوف وآدابه دراسة مقارنة في الآداب العربية والفارسية والتركية ؛ فإن المذاهب الرئيسية في التصوف الإسلامي شركة بين هذه الآداب الإسلامية وذلك مظنة التأثير والتأثير بينها ، ومن أصلح الموضوعات للدراسة المقارنة .

المراجع العربية

- ١ - البغدادي : أخبار الحلاج - نشره ماسينيون وكراوس .
- ٢ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ مصر .
- ٣ - ابن الجوزي : تلبس إبليس - طبع إدارة الطباعة النيرية الطبعة الثانية سنة ١٣٦٨ هـ .
- ٤ - ابن الجوزي : صفة الصفوة - الطبعة الأولى بحيدر اباد بالهند سنة ١٣٥٥ هـ .
- ٥ - ابن خلدون : المقدمة - طبع الطبعة البهية المصرية .
- ٦ - ابن خلكان : وفيات الأعيان .
- ٧ - ابن رشيق : العمدة - الطبعة الأولى بمطبعة السعادة ١٩٠٧ م .
- ٨ - ابن سلام : طبقات الشعراء - ط مصر .
- ٩ - ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات - طبع مصر سنة ١٢٩٩ هـ .
- ١٠ - ابن عبد ربه : العقد الفريد - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٠ .
- ١١ - ابن عربي : اصطلاحات الصوفية - في ذيل كتاب التعريفات للجرجاني طبع الطبعة الحميدية سنة ١٣٢١ هـ .
- ١٢ - ابن عربي : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار - الطبعة الأولى بمصر .
- ١٣ - ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب - طبع القاهرة ١٣٥٠ هـ .

- ١٤ — ابن قتيبة : الشعر والشعراء — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م
مطبعة المعاهد .
- ١٥ — ابن قتيبة : عيون الأخبار — طبع دار الكتب سنة ١٩٢٥ م .
- ١٦ — ابن قتيبة : المعارف — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ م بمصر .
- ١٧ — أبو طالب المكي : قوت القلوب — الطبعة الأولى بالطبعة المصرية
سنة ١٩٣٢ م .
- ١٨ — أبو العتاهية : ديوان أبي العتاهية — ط الطبعة الكاثوليكية
للآباء اليسوعيين بيروت سنة ١٨٨٧ م .
- ١٩ — أبو الفرج الاصفهاني : الأغاني — طبع ساسي سنة ١٣٢٣ هـ .
- ٢٠ — أبو نعيم الاصفهاني : حلية الأولياء — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م
مطبعة السعادة في عشرة أجزاء .
- ٢١ — أبو نواس : ديوان أبي نواس — المطبعة الحميدية المصرية
١٣٢٢ هـ .
- ٢٢ — أحمد أمين : فجر الإسلام — طبع مطبعة الاعتماد سنة ١٩٢٨ م .
- ٢٣ — إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا — طبع المطبعة العربية
سنة ١٩٢٨ م تصحيح خير الدين الزركلي .
- ٢٤ — الأصفهاني : كتاب الزهرة — النصف الأول نشرة لويس
نيكل البوهيمي — طبع مطبعة الآباء اليسوعيين
بيروت سنة ١٩٣٢ م .
- ٢٥ — البكري : أراجيز العرب — الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ هـ .
- ٢٦ — البهيتي : تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث
الهجري — طبع دار الكتب سنة ١٩٥٠ م .

- ٢٧- توفيق الحكيم : فن الأدب - طبع ونشر مكتبة الآداب ومطبعتها .
- ٢٨- الثعالبى : يتيمة الدهر - طبع القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
- ٢٩- الجاحظ / : البيان والتبيين - نشرة السندوبى .
- ٣٠- الجاحظ : الحيوان - نشرة عبد السلام هارون طبع الحلبي .
- ٣١- جبور عبد النور : نظرات فى فلسفة العرب - الطبعة الأولى بيروت ١٩٤٥ .
- ٣٢- الجرجاني : التعريفات - طبع المطبعة الحميدية سنة ١٣٢١ هـ .
- ٣٣- الجنيد البغدادي : رسائل جنيدية - نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٩٧٥٦ .
- ٣٤- جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية - مطبعة الهلال سنة ١٩٣٦ م الطبعة الثالثة .
- ٣٥- جورجى زيدان : العرب قبل الإسلام - مطبعة الهلال سنة ١٩٠٨ م .
- ٣٦- حامد عبد القادر : دراسات فى علم النفس الأدبى - طبع المطبعة النموذجية نشر لجنة البيان العربى سنة ١٩٤٩ م .
- ٣٧- الحريرى : مقامات الحريرى - ط باريس سنة ١٨٤٧ م .
- ٣٨- الحريفيش المكي : الروض الفائق فى المواعظ والرقائق - مطبعة عاكف بمصر .
- ٣٩- الحلاج : الطواسين - نشره وعلق عليه مسيو ماسينيون بالفرنسية وطبع فى باريس سنة ١٩١٣ م .
- ٤٠- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - الطبعة الأولى سنة ١٩٣١ م بمطبعة السعادة فى أربعة عشر جزءاً .
- ٤١- داود الانطاكي : تزيين الأسواق بتفصيل أشواق المشاق - طبع دار الطباعة بالقاهرة سنة ١٢٩١ هـ .

- ٤٢ — الراغب الاصفهاني : محاضرات الأدباء — ط مصر سنة ١٢٨٧ هـ .
- ٤٣ — زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق — الطبعة الأولى بمطبعة الرسالة سنة ١٩٣٨ م .
- ٤٤ — زكي مبارك : المدائح النبوية في الأدب العربي — طبع الحلبي ١٩٣٥ .
- ٤٥ — زكي مبارك : النثر الفني في القرن الرابع — طبع دار الكتب ١٩٣٤ م .
- ٤٦ — السراج الطوسي : اللمع — نشره نيكلسون سنة ١٩١٤ م .
- ٤٧ — السلمي : طبقات الصوفية — مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ (تاريخ تيمور) .
- ٤٨ — السهروردي : عوارف المعارف — طبع مصر (المكتبة العلامة) ١٩٣٩ م .
- ٤٩ — سيد نوفل : شعر الطبيعة في الأدب العربي — طبع مطبعة مصر ١٩٤٥ .
- ٥٠ — الشمراني : الطبقات الكبرى — مطبعة صبيح .
- ٥١ — شكري فيصل : المجتمعان الإسلامية في القرن الأول — طبع دار الكتاب العربي سنة ١٩٥٢ م .
- ٥٢ — شوقي ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٢ م .
- ٥٣ — طه حسين : ذكرى أبي الغلاء مطبعة الواعظ بمصر سنة ١٩١٥ .
- ٥٤ — طه حسين : الفتنة الكبرى — نشر وطبع دار المعارف .
- ٥٥ — المامي : الكشكول — طبع المطبعة الشرقية سنة ١٣٠٢ هـ .

- ٥٦ — عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الإسلام (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٣ نشر مكتبة النهضة) .
- ٥٧ — عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٩ نشر مكتبة النهضة) .
- ٥٨ — عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٨ نشر مكتبة النهضة) .
- ٥٩ — عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٢ نشر مكتبة النهضة) .
- ٦٠ — عمر الدسوقي : الفتوة عند العرب — طبع لجنة البيان العربى ١٩٥١ م
- ٦١ — عمر الدسوقي : إخوان الصفا — مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ط الحلبي .
- ٦٢ — المقاد : الفلسفة القرآنية — طبع لجنة التأليف سنة ١٩٤٧ م .
- ٦٣ — النزالي : إحياء علوم الدين — طبع المطبعة الميمنية ١٣٢٢ هـ .
- ٦٤ — النزالي : المنقذ من الضلال — على هامش الإنسان الكامل للجبلى طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٩ م .
- ٦٥ — فريد رفاعى : عصر المأمون — الطبعة الثانية مطبعة دار الكتب ١٩٢٧ .
- ٦٦ — فيليب حتى : تاريخ العرب — ترجمة مبروك نافع الطبعة الثانية ١٩٤٩ بمطبعة العالم العربى .
- ٦٧ — فون كريمز : الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ترجمة مصطفى طه بدر نشر دار الفكر العربى .

- ٦٨ — القشيري : الرسالة — طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٨ م .
- ٦٩ — القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
- ٧٠ — الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف — نشرة آربرى طبع مطبعة السعادة سنة ١٩٣٣ م .
- ٧١ — لجنة الجامعيين : راث الإسلام (ترجمة) ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٦ م .
- ٧٢ — لويس شيخو : شعراء النصرانية — بيروت مطبعة الآباء اليسوعيين ١٨٩٠ .
- ٧٣ — لويس شيخو : شعراء النصرانية بعد الإسلام — المطبعة اليسوعية الكاثولية للآباء اليسوعيين بيروت سنة ١٩٢٤ م .
- ٧٤ — الماوردى : أدب الدنيا والدين — طبع بولاق سنة ١٨٩٨ م .
- ٧٥ — المبرد : الكامل — مطبعة الاستقامة سنة ١٣٦٥ هـ .
- ٧٦ — محمد مبروك نافع : تاريخ العرب : عصر ما قبل الإسلام — مطبعة وادى النيل سنة ١٩٤٨ م .
- ٧٧ — محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى — الطبعة الأولى بلجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥ م .
- ٧٨ — محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام — ط ونشر دار إحياء الكتب العربية . عيسى الحلبي سنة ١٩٤٥ م . مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية .
- ٧٩ — محمد هاشم عطية : الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى — الطبعة الثالثة بمطبعة الحلبي سنة ١٩٣٦ م .
- ٨٠ — محمود مصطفى : الأدب العربى وتاريخه فى عصرى صدر الإسلام وبني أمية . الطبعة الثانية — الحلبي سنة ١٩٣٧ م .

- ٨١ — المرزبانى : معجم الشعراء — نشر مكتبة القدس بالقاهرة
- ٨٢ — المرزبانى : الموشح فى مأخذ العلماء على الشعراء طبع المطبعة السلفية ونشر جمعية نشر الكتب العربية سنة ١٣٤٣ هـ .
- ٨٣ — مصطفى سويى : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة — طبع دار المعارف سنة ١٩٥١ م .
- ٨٤ — مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٤ م .
- ٨٥ — النسفى : تفسير النسفى .
- ٨٦ — النفيرى : المواقف والمحاطبات — نشره آربرى .
- ٨٧ — النورى : نهاية الأرب فى فنون الأدب — طبع مطبعة دار الكتب سنة ١٩٢٤ م .
- ٨٨ — نيكلسون : الصوفية فى الاسلام — ترجمة الأستاذ نور الدين شريعة نشرته مكتبة الخانجى سنة ١٩٥١ م .
- ٨٩ — نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفى وطبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ م .
- ٩٠ — اليفامى : روض الرياحين فى حكايات الصالحين — طبع المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣٠٧ هـ .
- ٩١ — ياقوت : معجم الأدباء — مطبوعات دار المأمون — نشره فريد رفاعى .
- ٩٢ — دائرة المعارف : الترجمة العربية (مادة التصوف) .
الاسلامية

٩٣ — مجلة الجمعية الآسيوية : الطبعة الفرنسية عدد سنة ١٩٣١ القسم الأول .

٩٤ — سلسلة الزوائج : الطبعة الكاثوليكية بيروت .
لفؤاد البستاني

١ — طرفة ولبيد : ب — كعب بن زهير .

ج — حسان بن ثابت : د — أبو العتاهية .

المراجع الأفرنجية

- 95 — Encyclopedia Britanica : Article «Mysticism» .
 - 96 — Henri Lammans : Al Hallaj : un Mystique Musulman
Paris 1914 .
 - 97 — Emanuel Swedenborg : The Divine Love and Wisdom
London 1883 .
 - 98 — O' leary : How Greek Science passed to The Arabs
London 1948.
 - 99 — Louis Nassignon : Essi Sur les Origines Delexeque
Musulmañ, Paris 1922 .
 - 100 — Margaret Smith : Reading from The Myatics of Islam
London 1950.
 - 111 — William James : The Varieties of Religious Experience
London Green & Co. , 1925.
-

[تم بحمد الله وجميل توفيقه طبع كتاب « التصوف
في الشعر العربي » في مطبعة الرسالة بالقاهرة في يوم الخميس
٢٠ من ربيع الثاني سنة ١٣٧٤ هـ الموافق (١٦ من ديسمبر
سنة ١٩٥٤)] .

عبد الحميد علي حسن

المدير الفني للطبعة